

El concepto de ideología. Vol. 4

Postestructuralismo, Postmodernismo y Postmarxismo

Jorge Larraín



Jorge Larraín

El concepto de ideología
Volumen IV

Postestructuralismo, Postmodernismo y Postmarxismo



LOM EDICIONES

LOM PALABRA DE LA LENGUA YÁMANA QUE SIGNIFICA

SOL

Primera edición, 2009

ISBN: 978-956-00-0104-7



Diseño, Composición y Diagramación

LOM Ediciones. Concha y Toro 23, Santiago

Fono: (56-2) 688 52 73 • **Fax:** (56-2) 696 63 88

www.lom.cl

lom@lom.cl

Nota del autor

Con este volumen se cierra la serie de cuatro libros sobre el concepto de ideología. Si bien el volumen anterior alcanza a tomar el pensamiento europeo de la primera parte del siglo XX, este último entra más de lleno en el pensamiento contemporáneo y cubre hasta los primeros años del siglo XXI. Lo que caracteriza las diversas corrientes que se desarrollan a lo largo del último siglo es la influencia en ellas de los temas relacionados con el lenguaje, o lo que se ha dado en llamar el "giro lingüístico". Esto, que comienza claramente con el estructuralismo a principios del siglo XX, es continuado por los análisis del discurso en la semiología, el postestructuralismo, el postmodernismo y el postmarxismo a lo largo del siglo XX. Pero aun aquellos autores contemporáneos que se sitúan fuera de los "post", como Habermas, Giddens y Thompson, llevan también la impronta de lo lingüístico: el gran aporte de Habermas sobre la racionalidad comunicativa está sin duda conectado con esa dimensión; la movilización de los significados simbólicos para sostener formas de dominación en Giddens y Thompson también. Aun así, el estructuralismo y la semiología se diferencian de los movimientos posteriores en que todavía rescatan y utilizan el concepto de ideología.

Derivado del giro lingüístico y a partir del postestructuralismo va creciendo la importancia que se le atribuye al discurso en todos los aspectos de la vida social. En gran medida, una parte sustancial de las ciencias sociales desde la segunda mitad del siglo XX empieza a girar en torno a lo discursivo, y junto con ello se van acentuando las dudas acerca del sujeto, de la razón, de las identidades esenciales y de la determinación económica. Más aun, entroncándose con Nietzsche, la misma noción de verdad es vapuleada y arrinconada hasta ser disuelta en la lógica relativista de cada discurso. En un primer momento el concepto mismo de ideología colapsa, es abandonado y reemplazado por la lógica de la diferencia discursivamente construida. A esto llevan Foucault, Lyotard y Laclau en su crítica al estructuralismo. Pero pronto, tanto dentro del postmodernismo como del postmarxismo, reaparece un concepto crítico de ideología: ya no es cualquier discurso, sino aquel que busca fijar significados, el que pretende

tener la verdad. La ideología recupera el sentido negativo que tuvo en sus comienzos, pero no por faltar a la verdad, sino por pretender tenerla. De este modo se da la paradoja de que en una época que sospecha profundamente de la epistemología, el concepto de ideología reencuentra una cierta utilidad crítica asilándose en una perspectiva relativista.

Finalmente, una vez más debo expresar mi gratitud con LOM por haberme alentado a publicar esta serie sobre el concepto de ideología. De igual forma van mis agradecimientos a la Universidad Alberto Hurtado, donde he trabajado los últimos 12 años de mi vida, por haberme asegurado el ambiente y el estímulo académico necesarios para la producción intelectual.

Capítulo I
Ideología y análisis estructural: Levi-Strauss y Godelier

Introducción

Un rasgo distintivo del desarrollo intelectual contemporáneo es la creciente importancia concedida al estudio del lenguaje como fenómeno crucial para entender la vida social y la cultura. A principios del siglo XX surge el estudio del lenguaje como un sistema de signos que existe más allá de las decisiones conscientes de los individuos de la sociedad, y por analogía muy pronto se hizo la conexión de que no solo las formas habladas o escritas sino toda clase de fenómenos culturales y sociales pueden constituir instancias particulares de sistemas de características lingüísticas. La raíz común de estos análisis estuvo en el intento por desarrollar la lingüística como una ciencia, tarea en la que tanto el *Cours de Linguistique Generale* de Ferdinand de Saussure y la orientación fonológica del Círculo de Praga son reconocidos como los dos primeros hitos. Ellos desarrollan una concepción del lenguaje que reemplaza las explicaciones genéticas y que descansa en los conceptos de sistema y estructura.

El Círculo de Praga propone el concepto de "sistema fonológico" que provee la clave para entender el rol de fonemas específicos que se supone que están estructurados en el lenguaje. El propósito de la lingüística es estudiar la estructura subyacente de los fonemas, dado que ya no se les considera como entidades independientes, sino que, por el contrario, forman parte de un sistema que tiene leyes propias. Por su parte, Saussure introduce una distinción crucial entre lengua (*langue*) y habla (*parole*). La lengua es un sistema de signos arbitrarios o inmotivados que se relacionan unos con otros. Constituye un "sistema que conoce solo su propio orden", un "sistema donde todas las partes pueden y deben ser consideradas en su solidaridad sincrónica"[1]. El habla en cambio es esencialmente un acto individual de selección y actualización que ocurre histórica o diacrónicamente[2]. La lengua se constituye como un objeto autónomo que tiene una estabilidad independiente del uso real que los individuos hagan de ella.

Está detrás de a toda habla y constituye una suerte de orden lógico subyacente que le da consistencia básica al habla, que sucede en el tiempo y por tanto es contingente, cambiante, diacrónica.

Del hecho de que el sistema lingüístico es el fundamento del habla real, se sigue un corolario lógico que destaca la importancia de la sincronía con respecto a la diacronía. Un sistema de relaciones estables necesariamente destaca los aspectos sincrónicos de su estructura, mientras el habla contingente, que consiste en una sucesión de combinaciones particulares de signos, necesariamente pone el acento en los aspectos diacrónicos de la secuencia. Por lo tanto, la lingüística nació como una ciencia de la sincronía en la medida en que su preocupación básica fue la estructura subyacente de la lengua. La diacronía pasa a ser así un fenómeno derivativo que depende de la sincronía. Como lo pone Ricoeur, "la diacronía es inteligible solo por comparación entre estados de sistemas anteriores y posteriores"[3]. La diacronía se concibe como una alteración de la sincronía.

Las consecuencias de estos supuestos estructuralistas son importantísimas, sobre todo cuando se propone que las prácticas sociales y los fenómenos culturales deben ser analizados por analogía como sistemas de significados o lenguajes. De aquí surge una tendencia a descartar la historia como un elemento central de las ciencias sociales. Se considera a la historia como un desorden de estructuras básicas y se supone que solo puede ser entendida por referencia a esas estructuras. Los fenómenos culturales pasan a ser sistemas comunicativos cerrados independientes y determinantes de la conciencia de los individuos. La desvalorización de la historia termina propiciando un debilitamiento del sujeto que aparece totalmente determinado y construido por las estructuras. Más que leyes históricas se reconoce entonces la existencia de leyes estructurales, leyes co-existenciales, como las llama Schaff, porque se preocupan de la co-existencia, de la combinación sistémica de las cosas más que de sus causas[4]. Esto se deduce del hecho de que las leyes lingüísticas tienen un carácter morfológico: no son leyes del habla como una práctica humana, sino leyes de un nivel inconsciente, arbitrario e inmotivado que se compone de categorías convencionales que no pueden ser alteradas por ningún individuo particular y cuyo or-

den finito no es autoconsciente. De aquí surge una dualidad entre el sistema inconsciente y la práctica humana, entre la estructura y la voluntad humana, que explica la segunda por la primera.

A partir del análisis estructural del lenguaje surgen diferentes líneas de desarrollo que se relacionan con el concepto de ideología. Una primera línea antropológica –representada por Claude Levi-Strauss y Maurice Godelier– transpone el análisis lingüístico al análisis del mito y la religión en los pueblos primitivos. Una segunda línea de carácter semiológico –representada por los trabajos tempranos de Roland Barthes y la semántica estructural de Algirdas Greimas– destaca el análisis sincrónico del lenguaje y la existencia de dos niveles de significación imbricados en todos los fenómenos culturales. Estos autores comparten la preocupación por fundar el análisis de los significados textuales sobre bases científicas y estructurales sacadas de la lingüística. Esta línea semiológica posteriormente evoluciona con los trabajos publicados en la revista francesa *Tel Quel,* que buscan separarse de la lingüística sincrónica y buscan comprender el texto como una producción de significado en la que participa el lector, más que como un producto con un significado ya cerrado. Trataremos la línea semiológica en el próximo capítulo y nos detendremos aquí en la línea antropológica.

El análisis estructural del mito: Levi-Strauss

Una parte importante en el estudio de los pueblos primitivos dice relación con la religión y los mitos. En la perspectiva que nos ocupa, naturalmente surgen las preguntas sobre las relaciones que existen entre mito e ideología: ¿se trata de conceptos equivalentes o muy distintos? La teoría temprana del mito de Levi-Strauss permite mostrar un ejemplo importante de cómo aplicar los principios estructuralistas y de la lingüística a fenómenos discursivo-religiosos, lo que constituye un modelo posible para el análisis de la ideología. De hecho Levi-Strauss reconoce tres influencias fundamentales cuando desarrolla las premisas básicas de sus análisis de fenómenos culturales: la lingüística estructural, Karl Marx y la geología. De Marx toma especialmente el "Prefacio" a la *Crítica de la Economía Política* y el *Dieciocho de Bru-*

mario de Luis Bonaparte, de donde saca aquellos elementos que él piensa que en el marxismo destacan la importancia de los fenómenos inconscientes en la vida social. Marx dice en el segundo texto que "los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen como les place, no la hacen bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias directamente encontradas, dadas y transmitidas desde el pasado"[5]. Esta afirmación, frecuentemente citada por Levi-Strauss, la interpreta como diciendo que más allá del mundo consciente hay una esfera inconsciente que en definitiva contiene la clave para la explicación de la conducta humana, particularmente de la actividad cultural[6].

En cuanto a la lingüística, asevera que Troubetzkoy, padre de la fonología y de la lingüística estructural, introdujo una revolución en las ciencias sociales, comparable con la que la física nuclear introdujo en las ciencias físicas. Esta revolución inauguró un cambio desde "el estudio de los fenómenos lingüísticos conscientes al estudio de su infraestructura inconsciente"[7]. Esta premisa básica, junto con el resto de los principios estructuralistas descritos por Troubetzkoy, tales como la introducción del concepto de sistema, el análisis centrado en las relaciones entre términos y la meta de descubrir leyes generales, son transpuestos por Levi-Strauss al estudio del parentesco, el totemismo y el mito. En cada uno de estos fenómenos, se descubre una dimensión, como la lengua, constituida por un sistema inconsciente cuyos elementos son significativos solo a través de sus relaciones mutuas de oposición y están regulados por leyes generales de carácter sincrónico. Se supone que el parentesco, el totemismo y el mito son formas especiales de lenguaje, sistemas de comunicación, formas en que la sociedad se expresa a sí misma de acuerdo con una cierta lógica universal implícita. También otros fenómenos de la vida social como arte y literatura pueden considerarse como formas de lenguaje:

> El sistema de parentesco es un lenguaje; pero no es un lenguaje universal, y la sociedad puede preferir otros modos de expresión y acción.
>
> Puede levantarse la pregunta de si los diferentes aspectos de la vida social (incluyendo aun el arte y la religión)... no constituyen fenómenos cuya naturaleza intrínseca es la misma que la del lenguaje[8].

Las consecuencias metodológicas de esta posición son de gran importancia: cualquiera sea el fenómeno social bajo escrutinio, deberá ser considerado como un sistema básico de términos o signos (como las palabras o fonemas en una lengua) que mantienen ciertas relaciones entre ellas y cuyas permutaciones y conexiones lógicas explican el fenómeno histórico, empírico, real. En el caso del totemismo, por ejemplo, Levi-Strauss propone las siguientes operaciones metodológicas para analizarlo:

> (1) Definir los fenómenos bajo estudio como una relación entre dos o más términos, reales o supuestos;
>
> (2) Construir una tabla de posibles permutaciones entre estos términos;
>
> (3) Tomar esta tabla como el objeto general de análisis que solo a este nivel puede arrojar conexiones necesarias, siendo el fenómeno empírico considerado al principio solo una de las posibles combinaciones entre otras, cuyo sistema completo debe ser reconstruido de antemano[9].

Como se ve, el fenómeno estudiado, en su individualidad es meramente contingente, una "posible combinación". Lo que realmente explica su ocurrencia es la estructura subyacente que es necesaria y atemporal, tal como cualquier habla fugaz se explica por la lengua estable que está detrás. Cuando aplica estas nociones al mito, Levi-Strauss llega a las mismas conclusiones: se trata de un lenguaje, de una clase particular de lenguaje cuyo propósito "es proveer un modelo lógico capaz de superar una contradicción (un logro imposible si, como sucede, la contradicción es real)"[10]. La similitud formal entre el concepto de mito de Levi-Strauss y el concepto de ideología de Marx es en verdad notable y cabe la pregunta de si sus significados son análogos. Lo que en Marx era una solución en la conciencia a una contradicción, en Levi-Strauss también es un intento por superar una contradicción por medio de una solución intelectual. Mientras para Marx la ideología era una conciencia distorsionada que no podía resolver las contradicciones porque estaba basada en una inversión de la misma realidad, para Levi-Strauss el mito es un modelo lógico que no puede tener éxito cuando enfrenta una contradicción real.

Siendo una clase de lenguaje, el mito crea estructuras por medio de sus propios signos, que son eventos, pero es un prisionero de esos

eventos que infatigablemente trata de estructurar. De hecho la estructuración mítica usa los restos y desechos de los eventos. El pensamiento mítico usa “la evidencia fosilizada de la historia de un individuo o sociedad” y de este modo revierte la relación entre lo diacrónico y lo sincrónico. La ciencia, por el contrario, crea eventos, cambia al mundo por medio de estructuras, esto es, de las hipótesis y teorías que elabora constantemente[11]. Para Levi-Strauss hay entonces una cierta diferencia entre el científico y el hacedor de mitos o *bricoleur*. Sin embargo, no quiere realmente oponer ciencia a mito, ni cree que ellos constituyen diferentes fases en la evolución del conocimiento. Para él ambos acercamientos son igualmente válidos y rechaza con fuerza la antinomia propuesta por Levi-Brühl entre la mentalidad lógica y la prelógica. La diferencia estriba “no en la calidad del proceso intelectual, sino en la naturaleza de las cosas al cual es aplicado”[12].

El pensamiento mítico es una manera de aproximarse a los eventos tan rigurosa como la ciencia, aun si los dos difieren en sus resultados. Ellos aplican la misma clase de lógica intelectual a materiales diferentes. Para aclarar esta relación es útil compararla con la que proponía Marx entre ciencia e ideología. Para él la oposición entre ciencia e ideología tampoco fue su principal foco de atención en la medida que sabía que la ciencia no podía derrotar a la ideología en la práctica. ¿Habría Marx aceptado que no existe una diferencia en la calidad del proceso intelectual entre ciencia e ideología y que solo difieren en los materiales a los cuales son aplicados? Pienso que no. La ideología para Marx buscaba explicar los mismos fenómenos sociales que la ciencia, pero invertía sus términos. Por lo tanto ideología y ciencia no tenían un método similar que se aplicaba a cosas diferentes, sino métodos distintos aplicados a las mismas cosas.

En el fondo de este problema está el concepto de ciencia que usa Levi-Strauss. Para él la forma parece contar más que el contenido. Como él mismo lo dice, una explicación científica es siempre el descubrimiento de un “arreglo”. Destaca como la característica principal de la ciencia la búsqueda de un “orden”, la catalogación y clasificación de los materiales[13]. En la medida que la magia y el mito formalmente hacen la misma cosa –clasificar, catalogar, buscar un orden o arreglo–

son similares a la ciencia. ¿Es suficiente este concepto formal de la ciencia, o existen otros elementos esenciales que deben considerarse? Levi-Strauss privilegia los requisitos intelectuales formales más que los resultados prácticos. Pero estos requisitos son tan generales que en definitiva se transforman en una constante de cada tipo de pensamiento y se hace difícil entonces diferenciar entre sentido común, ciencia, mito y religión. Pero el punto está precisamente en diferenciarlos, no solo a través de factores externos, sino en sus mismos requisitos intelectuales.

No es suficiente encontrar el mismo deseo de clasificar y encontrar arreglos en cada tipo de conocimiento. Se necesita calificar estas actitudes en detalle: ¿cómo se llega a esos arreglos? ¿Cómo se clasifican o catalogan los materiales? Estas preguntas dependen no solo de las cosas a las cuales se aplica la conciencia, sino también de la metodología y las herramientas intelectuales que cada clase particular de conocimiento posee. El concepto de ciencia de Levi-Strauss tiende a sustituir completamente las explicaciones causales por el descubrimiento de un orden o arreglo en los fenómenos bajo análisis. Estas dos cosas no son necesariamente opuestas, pero cuando el énfasis recae muy fuertemente en el lado clasificatorio sin tomar en cuenta las relaciones causa-efecto, la ciencia pierde su poder. Un buen ejemplo de esto es entregado por el mismo Levi-Strauss:

> La pregunta real no es si el contacto con el pico de un pájaro carpintero de hecho cura el dolor de muelas. Es más bien si hay un punto de vista desde el cual el pico de un pájaro carpintero y la muela de un hombre pueden ser vistos como "yendo juntos"... y si algún orden inicial puede ser introducido en el universo por medio de estos agrupamientos[14].

Sin duda que hay un punto de vista desde el cual un arreglo, un orden particular, puede encontrarse en el cual el pico de un pájaro carpintero y la muela de un ser humano van juntos. Este es precisamente el punto de vista mítico y tiene una lógica que puede ser descubierta. Pero aun aceptando esto, es demasiado pretender que este orden es "la pregunta real". Es solo una de las posibles preguntas reales que pueden hacerse. Otra pregunta importante es si existe o no una relación causa-efecto entre el dolor de muelas y el pico del pájaro carpin-

tero. Este es el punto de vista científico. No es necesario retornar a la mentalidad prelógica de Levi-Brühl para ver la diferencia entre estos dos acercamientos. Sin embargo estas diferencias no surgen solo de los distintos tipos de fenómenos a los cuales ellos son aplicados, como mantiene Levi-Strauss, sino también del proceso intelectual y el método que se utiliza.

El énfasis de Levi-Strauss sobre la forma más que sobre el contenido arroja dudas acerca de la equivalencia de su definición de mito con el concepto de ideología de Marx. Cierto, ambas definiciones contemplan una forma de conciencia que intenta resolver una contradicción. Pero surge el problema acerca de cómo debe ser entendida esta contradicción. Levi-Strauss mantiene, pienso que en forma correcta, que la naturaleza no es en sí misma contradictoria[15]. Llega a serlo solo a través de alguna actividad humana, por medio de la práctica humana. Por esta razón Levi-Strauss critica el error de Mannhardt y la escuela naturalista, quienes piensan que el mito busca explicar fenómenos naturales. Por el contrario, Levi-Strauss propone que estos fenómenos naturales "son más bien el medio a través del cual los mitos tratan de explicar hechos que son en sí mismos no de orden natural sino de orden lógico"[16]. Sin embargo, me parece que esta solución evita un problema solo para caer en otro. Al tratar de oponerse a la concepción de las contradicciones en la naturaleza, termina por concebir las contradicciones exclusivamente como problemas lógicos, lo que es una visión muy parcial que descarta sin análisis la posibilidad de existencia de contradicciones en el mundo social.

En efecto, para Levi-Strauss "la substancia de las contradicciones es mucho menos importante que el hecho de que ellas existen". Su contenido importa mucho menos que su forma[17]. La contradicción, como una realidad social cuyo contenido es históricamente detectable es sustituida por un concepto que destaca el carácter ahistórico, universal y lógico de la "forma" contradicción. El hecho de que esta forma es común a todas las contradicciones específicas subyace al hecho de que los seres humanos muy a menudo recurren "a los mismos medios para resolver problemas cuyos elementos concretos pueden ser muy diferentes, pero que comparten el rasgo de pertenecer

todos a ‘estructuras de contradicción’”[18], de donde es claro que la comprensión que Levi-Strauss tiene de la contradicción difiere mucho de la concepción de Marx. Mientras el concepto de mito de Levi-Strauss responde a un problema lógico de la naturaleza humana, el concepto de ideología de Marx responde a contradicciones históricas.

Pero no solo existe una diferencia entre el concepto de mito y el de ideología, también hay una diferencia en la misma concepción del mito. Para Marx, el mito obedecía a la falta de conocimiento de la naturaleza, mientras la ideología surgía de las contradicciones sociales. Para Levi-Strauss, en cambio, la ideología solo continúa el mismo síndrome del mito: busca resolver las contradicciones fundamentales de la especie humana que se repiten en todo tiempo y lugar. De este modo Levi-Strauss explícitamente relaciona el mito con la ideología. Para él los mitos han sido extensivamente reemplazados en las sociedades modernas por la política[19]. Desde un punto de vista formal, Levi-Strauss arguye, no hay nada más similar al mito en las sociedades exóticas que las ideologías políticas en las sociedades modernas. Si se hiciera una transposición de método, no serían las tradiciones religiosas modernas las que deberían ser analizadas como mitos, sino el pensamiento político moderno[20]. El objetivo de Levi-Strauss es descubrir una estructura básica o patrón lógico, cualquiera sea su valor cognitivo. A diferencia de Marx, lo importante para él no es que el mito pueda distorsionar la realidad, sino el hecho de que el mito hace sentido desde un punto de vista lógico.

Aquí se pone en discusión la pregunta sobre la relación entre la conciencia y la realidad social. Levi-Strauss, creyendo seguir a Marx, insiste en que las infraestructuras tienen prioridad. Pero interpreta esta prioridad no como una determinación impuesta por condiciones históricas particulares, sino como la determinación impuesta por la naturaleza humana en general. Para explicar esto recurre a la imagen de un juego de cartas que los seres humanos están forzados a jugar. Cada juego resulta en una distribución contingente de cartas. Hay reglas comunes y también alternativas tácticas individuales que los jugadores pueden escoger. Es decir, los seres humanos pueden jugar de distinta manera con la misma mano. Pero en último término el

mismo juego de cartas y las reglas comunes ponen límites a las maneras como puede jugarse una determinada mano. Lo importante es el marco general que condiciona cada juego, a pesar de la variabilidad histórica de juegos y manos. Del mismo modo, la conciencia está determinada más por un patrón lógico universal que por condiciones particulares. Aunque el mundo social construido a través de la práctica humana afecta la conciencia, la determinación final, y sobre todo, la recurrencia de soluciones similares, viene del patrón innato de conciencia con el cual el mundo social es abordado. De alguna manera, entonces, Levi-Strauss vuelve a la existencia de universales culturales innatos que no dependen de la realidad social.

El hecho de que la teoría de Levi-Strauss tiende a concebir las contradicciones como un problema lógico no es en los comienzos de la *Antropología Estructural* fácilmente discernible, pero poco a poco fue afirmando su predominio después de *Lo crudo y lo cocido*. Como lo ha sostenido Glucksmann, en el período temprano, hasta 1962, el mito "busca justificar la limitación de la realidad imaginando soluciones extremas..." mientras que desde *Mitológicas* el objetivo es "examinar el mito como un sistema de lógica en su derecho propio más que como un intento de solución intelectual a problemas sociales"[21]. Esta evolución en la comprensión del mito significa también algunos cambios en la metodología usada para su estudio. El modelo temprano es un análisis estructural que se preocupa principalmente de mitos individuales y sigue de cerca los patrones de la lingüística. Dado que el mito es una suerte de lenguaje, su análisis debe proceder igual que en el análisis del lenguaje, distinguiendo entre lengua y habla, entre la dimensión estructural y el lado secuencial.

De acuerdo con esto es necesario identificar las unidades constituyentes del lenguaje-mito. Lo que en el lenguaje normal son los fonemas, en el mito serán los "mitemas", una suerte de "gruesas unidades constituyentes", como las llama Levi-Strauss, que son básicamente frases. Estos mitemas se presentan como lengua y habla, esto es, como paquetes estructurados de mitemas relacionados y como una secuencia de mitemas. La técnica necesaria para analizar el mito consiste en "dividir su historia en las frases más cortas posibles, y es-

cribir cada frase en una tarjeta índice que lleva un número correspondiente al despliegue de la historia[22]. El arreglo de las tarjetas o frases debe seguir el doble patrón antedicho: es necesario encontrar paquetes sincrónicos de mitemas que constituyen una unidad de sentido y, al mismo tiempo, permitir la lectura secuencial de la historia. Esto se logra ordenando las tarjetas en columnas y líneas de tal manera que una lectura vertical, columna por columna (armonía en la notación musical), entrega las unidades sincrónicas de significado, mientras que una lectura normal, línea por línea, de izquierda a derecha (melodía en música), provee la secuencia o la historia. La metáfora musical, que Levi-Strauss parece apreciar, se expresa también en la forma de una melodía compuesta para varias voces cuyas dos dimensiones son la línea horizontal melódica y los esquemas de contrapunto vertical[23].

Así como la lengua es el principio de inteligibilidad del habla, así también la historia mítica es hecha comprensible por las oposiciones básicas entre los paquetes representados en las columnas. Contar el mito es un asunto de habla diacrónica; entender el mito implica dejar de lado parte de esta dimensión diacrónica para lograr una lectura diferente que cruza verticalmente a través del texto. Esta lectura vertical es finalmente realizada a través de cuatro columnas: dos representan los términos de la contradicción que debe resolverse; las otras dos son los términos mediadores cuya relación se supone que reduce la contradicción a una nueva dimensión lógica y manejable. En el caso del mito de Edipo, en el cual Levi-Strauss usa esta metodología, las columnas 3 y 4 expresan la contradicción a resolver que consiste en si la humanidad nace de un primer humano o de dos. Las columnas 1 y 2 son la mediación, la reducción del problema a una dimensión manejable: nacido de alguien diferente o nacido de lo mismo. En definitiva, lo que el mito buscaría comunicar es que la sobrevaluación de las relaciones sanguíneas es a su subestimación como el intento de escapar a la procedencia autóctona (de uno) y a la imposibilidad de tener éxito en eso. Según Levi-Strauss, el sentido del mito resulta siempre de la combinación de elementos que no son en sí mismos significativos[24]. Ricoeur concluye en este respecto de que para Levi-Strauss el pensamiento salvaje es un pensamiento de orden, pero es un pensami-

ento que no piensa. Para entenderlo no hay necesidad de aprehender intenciones, es suficiente con llegar al arreglo inconsciente. Hay aquí una elección de la sintaxis contra la semántica[25].

Muchas críticas se han hecho a este acercamiento metodológico. Mary Douglas, por ejemplo, destaca el hecho de que sin tomar en cuenta el contenido y mirando solo la estructura formal del mito, la interpretación se hace más bien difícil, "así como saber que la estructura de la rima es a, b, b, a, no nos dice nada acerca del contenido del soneto". El balance de temas como la "vida" y la "muerte" que Levi-Strauss encuentra tan a menudo en el fondo de los mitos (por ejemplo en el mito Zuni del surgimiento analizado en "El estudio estructural del mito", y en algunos mitos Pawnee) es tan general que "podría haber sido mejor haber dicho que era una estructura balanceada de mases y menos o de positivos y negativos"[26]. Burridge, por su lado, tiene duda sobre si los resultados del análisis estructural surgen del material mismo analizado, o más bien de la imposición de un modo de pensamiento sobre ese material[27]. Como lo señala Culler, la omisión de ítems importantes que no son tomados en cuenta cuando no calzan en la estructura postulada transforman el método en algo arbitrario y tautológico en la medida que la única lógica revelada es la de la estructura postulada anticipadamente, no necesariamente la del mito[28].

Desde *Mitológicas* en adelante, Levi-Strauss, sin rechazar explícitamente el método descrito, lo abandona. Ya no realiza análisis de mitos individuales; por el contrario, asume que cada aspecto de un mito solo puede ser entendido en relación a aspectos similares en otros mitos. Se amplía así el contexto desde los elementos o mitemas de un mito particular al sistema de otros mitos en los cuales aparecen situaciones similares. De este modo se emplea una suerte de metodología en espiral: un mito ilumina a otro, que a su vez elucida un tercero, y este permite entender otro aspecto del primero y así sucesivamente. Cada aspecto es relacionado a su homólogo en otros mitos y el análisis busca descubrir una coherencia interna, una lógica general del mito. Ahora el énfasis es mucho menos sobre las contradicciones particulares que un mito supuestamente busca resolver de una manera lógica

y más sobre las estructuras mentales inconscientes que están detrás de él.

En efecto, si cada mito se refiere a otros mitos y cada estructura de significados se refiere a otra estructura, surge la pregunta acerca del significado final a los que se refieren los significados de cada mito. Del estudio hecho en su libro *Lo crudo y lo cocido,* Levi-Strauss ve surgiendo la siguiente respuesta:

> Los mitos significan la mente que los desarrolla haciendo uso del mundo del cual ella es en sí misma una parte. Así existe la producción simultánea de los mismos mitos, por la mente que los genera, y, por los mitos, de una imagen del mundo que es ya inherente en la estructura de la mente[29].

Yalman ha cuestionado la simetría encontrada en los mitos porque no se sabe si está en la mente de los nativos o, de hecho, en la mente del observador[30]. Levi-Strauss no le da importancia a este argumento. Para él no importa si su pensamiento es afectado por el movimiento real de la mente de los nativos o si el pensamiento de ellos toma forma a través de su pensamiento. Ambos siguen el mismo patrón mítico. Pero esta respuesta lleva a otras reflexiones. A pesar de su búsqueda de una lógica sincrónica universal, Levi-Strauss no es siempre capaz de separar estructuras básicas universales de trasfondos culturales específicos, formas generales de contenidos particulares. Algunos autores interpretan esto como una falla metodológica y una vuelta atrás del programa anunciado en primer término, pero tal vez, más que otra cosa este cambio muestra las enormes dificultades que nacen de la aplicación rigurosa del modelo lingüístico. Como lo ha sostenido Culler, mientras un lingüista no tiene que probar que las frases del inglés deben ser tratadas como un grupo que responde a la lógica de la lengua inglesa, Levi-Strauss trata de probar que los mitos de las más variadas culturas constituyen el "habla" (*parole*) de una "lengua" (*langue*) mitológica general. Y este paso solo puede darse, según Culler, asumiendo anticipadamente que todos los mitos en el grupo tienen el mismo significado[31].

Paul Ricoeur, a su vez, hace ver que los ejemplos citados por Levi-Strauss están todos tomados del área geográfica del totemismo y nunca del mundo indo-europeo, proto-helénico o semita[32]. Ricoeur

sugiere que en el área del totemismo (Australia, América) podría haberse desarrollado una clase particular de mentalidad salvaje que privilegia la sincronía por sobre la diacronía, mientras que las otras áreas bien podrían constituir un mundo opuesto que engendra una clase de pensamiento mítico diferente, "donde la inteligencia estructural es quizás menos importante, menos exclusiva, y requiere una inteligencia más hermenéutica que busca interpretar los contenidos mismos"[33]. La idea de Ricoeur es que la temporalidad, la relación entre sincronía y diacronía, tiene un significado diferente en estas culturas. Pero estos patrones son tipos puros solo en los polos extremos. En el medio habría también una serie de combinaciones que varían dependiendo de si la sincronía es más importante que la diacronía o viceversa. El punto de Ricoeur es cuestionar la validez de una metodología universal para analizar el mito y también la conceptualización meramente formal del mito mismo.

La solución de Ricoeur entonces es distinguir dos clases de mentalidad: el patrón hebraico kerigmático y el patrón totémico, y en atribuir el método hermenéutico al primero y el método estructural al segundo. Pero esto también me parece un tanto arbitrario. No solo existe el problema de encontrar evidencia empírica que apoye esta distinción con exclusión de otros patrones, sino que también se podría criticar a Ricoeur por volver al mismo mecanismo que él critica en Levi-Strauss; es decir, el recurso a un patrón mental inconsciente aunque no exclusivo o universal. El análisis del mito se hace dependiente de la atribución previa de una suerte de mentalidad a priori cuya determinación social Ricoeur no clarifica. De hecho, en oposición al patrón totémico junta tipos de pensamiento tan divergentes en otros respectos como el helénico y el semítico. Por eso la solución de Ricoeur no supera completamente las dificultades atribuidas a Levi-Strauss.

Sea como fuere, el análisis del mito de Levi-Strauss corre el riesgo de reduccionismo psicológico en la medida que, al fin y al cabo, lo que determina la lógica del mito es la estructura psicológica de la mente, común a todos los seres humanos. La lógica del pensamiento mítico permanece inconsciente, su estructura no es conocida por los seres humanos. La naturaleza verdadera de la vida cultural está en el hecho de

que es inconsciente. Como dijimos en un comienzo, Levi-Strauss concibe la tarea de la antropología como tratar de "alcanzar más allá de las imágenes siempre cambiantes y conscientes que tienen los hombres el rango completo de posibilidades inconscientes"[34]. Dentro de este concepto de cultura, más o menos común a todas las teorías que se basan en la lingüística estructural, la ideología no puede sino comprenderse también como un fenómeno inconsciente, es decir, como un discurso cuyo significado es recibido pero no leído (como veremos que propone Barthes en el próximo capítulo) o (como diría Althusser) un conjunto de imágenes, conceptos y estructuras que se imponen a la mayoría de los seres humanos sin pasar a través de su conciencia. Hay poca diferencia entre estas formulaciones y la idea de Levi-Strauss de que "los mitos operan en la mente de los hombres sin que ellos se den cuenta del hecho"[35]. En esta medida se hace difícil distinguir entre distintos fenómenos superestructurales, dado que todos responden al mismo patrón inconsciente.

Es posible cuestionar hasta qué punto o en qué sentido la cultura es un fenómeno inconsciente. Ciertamente el estructuralismo no se refiere a una suerte de inconsciente freudiano, esos impulsos o energías que se esfuerzan por descargarse. El inconsciente de Levi-Strauss no tiene un contenido emocional o instintivo, es una forma vacía de contenido[36]. Este inconsciente no tiene conexión con el sujeto como un sujeto pensante; es más bien una categoría general que constriñe la mente sin ser reconocida. Por esta razón Ricoeur llama la teoría de Levi-Strauss un "formalismo absoluto" o un "kantianismo sin un sujeto trascendental"[37]. Como vimos, Levi-Strauss aduce en apoyo de su concepción la cita de Marx en la que dice que los hombres hacen su historia pero no de acuerdo con su completamente libre voluntad. Levi-Strauss lee esta condición como diciendo "hacen la historia sin saber que la están haciendo". Pero se olvida que para Marx las estructuras son ellas mismas el resultado de prácticas humanas. El énfasis de Levi-Strauss sobre el carácter inconsciente de la cultura estira el argumento de Marx más allá de lo que él habría aceptado. Cierto, Marx identifica un nivel en el cual los seres humanos desconocen las fuerzas reales de la historia, pero argumenta vigorosamente contra los

que se olvidan que los seres humanos pueden cambiar las circunstancias heredadas por medio de una práctica revolucionaria consciente de las fuerzas reales de la historia.

Con todo, no cabe duda que la ideología tiene un nivel inconsciente: a menudo es creída y apoyada sin un conocimiento consciente de su carácter real y por lo tanto es producida y reproducida a través de las prácticas laborales y reproductivas de la sociedad, que habitualmente no se cuestionan. Otra cosa es sostener que lo mismo pasa con la cultura, que es un fenómeno mucho más amplio que la ideología. Su carácter inconsciente es mucho más cuestionable que en el caso de la ideología. En este sentido es difícil aceptar la tendencia de Levi-Strauss a tratar la cultura, el mito y la ideología como si fueran fenómenos de naturaleza muy parecida. En esta lógica la cultura se constituiría en un fenómeno objetivo y externo que se impone a los seres humanos. Como lo ha dicho Bourdieu, el estructuralismo de Saussure y Levi-Strauss termina por concebir a la práctica humana como la mera ejecución de un modelo abstracto[38]. Existiría un "inconsciente colectivo" constituido fuera de las prácticas humanas pero que guía a esas prácticas.

Sin duda es posible encontrar estructuras y relaciones objetivas detrás de fenómenos culturales, pero ellos constituyen modelos construidos como parte de su investigación o estudio, lo que excluye su reificación. Una cosa es aceptar que los seres humanos hacen la historia pero no como les place, y que muchas veces sus metas conscientes no coinciden con la realidad de los resultados, pero otra muy distinta es proponer que los seres humanos ejecutan un orden preestablecido, o que son "vividos" a través de estructuras que ellos no conocen. Levi-Strauss transforma un modelo de la realidad en la realidad del modelo: las estructuras adquieren una existencia hipostasiada, una esencia ontológica anterior a la práctica y al pensamiento humanos. Como lo ha sugerido Lefebvre, aquí se pone en evidencia la paradoja de un sistema de conocimiento ("*pensée pensée*") que precede al sujeto pensante ("*pensée-pensante*"). A su modo de ver, este sería el sello de un nuevo eleatismo que cuestiona el movimiento en la historia"[39]. Esta última imputación parece ciertamente excesiva. El estructuralismo no opone

la sincronía a la diacronía, ni cree que el movimiento es una ilusión, al menos no Levi-Strauss. Como lo puntualiza Ricoeur, lo que el estructuralismo propone es que la diacronía es significativa solo por su relación con la sincronía, es decir no hay oposición, sino una relación de subordinación[40].

Desde una perspectiva diferente, los cuatro libros de *Mitológicas* contribuyen con resultados muy significativos que pueden tener importancia para el concepto de ideología. Ellos muestran que las estructuras de parentesco están en la base del mundo mítico. Las representaciones míticas acerca del origen del fuego, alimentos, animales, estrellas, etc., describen las aventuras de seres sobrenaturales cuyas relaciones recíprocas se ponen en términos de hermanos y hermanas, maridos y mujeres, padres e hijos, etc. La relación de estos resultados con el marxismo ha sido desarrollada críticamente por Maurice Godelier, antropólogo marxista y estructuralista, que busca combinar las estructuras de parentesco con la teoría de la ideología de Marx.

Parentesco e ideología: Maurice Godelier

Godelier comienza estableciendo que "si la estructura de parentesco juega el rol de esquema organizador del discurso mítico... es porque en la realidad misma, la estructura de parentesco constituye el aspecto dominante de la estructura social dentro de las sociedades primitivas"[41]. La correspondencia entre las estructuras de parentesco y los mitos no puede ser deducida de la naturaleza o de los principios formales del pensamiento, como cree Levi-Strauss, sino de la misma estructura social. Marx pensaba que la estructura económica de una sociedad era determinante en última instancia. Aceptando esto, Godelier argumenta que también es cierto en las sociedades primitivas, como queda demostrado en el caso de los nativos australianos, porque las relaciones de parentesco son las relaciones de producción; la estructura de parentesco constituye la estructura económica de una sociedad primitiva.

Partiendo de estas premisas antropológicas y de su confrontación con el análisis de Marx del fetichismo de la mercancía, Godelier trata de construir una teoría general marxista de la ideología en la que el

rol de las formas religiosas es crucial. Nota que Marx, para ilustrar su tesis sobre el fetichismo de la mercancía, recurre a "las regiones rodeadas de niebla del mundo religioso", en el cual "los productos del cerebro humano aparecen como seres independientes dotados de vida que entran en relación entre ellos y con la raza humana"[42]. Según Godelier, esta afirmación corresponde perfectamente a los hallazgos de la antropología moderna. Dado que los primitivos no pueden entender y controlar la naturaleza, ellos espontáneamente la representan como el campo de poderes misteriosos y superiores, por analogía con el mundo humano, es decir, tratan a las fuerzas de la naturaleza como si fueran sujetos reales dotados de conciencia y voluntad[43]. Esta representación analógica es también un modo de acción sobre los sujetos así creados, los que son capaces de oír y responder a las peticiones de los seres humanos porque poseen poderes humanos o sobrehumanos. Las representaciones religiosas son, por lo tanto, inseparables de ciertas prácticas sobre la naturaleza que, a través de la magia y el ritual, busca propiciar a los sujetos sobrenaturales que lo pueblan.

Godelier quiere destacar que estas representaciones analógicas tienen un fundamento objetivo en la estructuras de parentesco, las que desempeñando la función de relaciones de producción, tienen un rol dominante en la vida social de los pueblos primitivos. Así como en el fetichismo de la mercancía "no es el hombre el que está equivocado sobre la realidad, sino la realidad la que lo engaña apareciendo necesariamente bajo una forma que la disfraza"[44], en las religiones y mitos primitivos el fundamento de la naturaleza que aparece como el reino de poderes superiores, es externo a la conciencia. No importa que este fundamento parezca ser una estructura no económica, a saber, el parentesco, en la medida que la distinción entre estructura económica y superestructuras es una "distinción de funciones y no de instituciones"[45]. La estructura de parentesco puede tener la función económica de la sociedad, como sucede en el caso de los aborígenes australianos. Lo ideológico no es para Godelier una instancia separada que legitima y reproduce la instancia productiva, sino que es el conjunto de representaciones presentes en todas las relaciones sociales. La ideología no es producida para engañar. Puede ser usada para esos

propósitos o puede tener esos resultados objetivos, pero en sí misma es una representación necesaria de todas las relaciones sociales.

El diálogo entre Marx y Levi-Strauss que Godelier realiza produce un buen número de resultados valiosos y arroja nuevas luces sobre la formación de la conciencia primitiva dentro de un marco que mezcla de manera penetrante los resultados de la moderna antropología con el materialismo histórico de Marx. Sin embargo el intento tiene también problemas evidentes. En primer lugar está la confusión entre mito e ideología. Es cierto que Marx usó la analogía entre ambos fenómenos, pero eso no significa que intentó fusionarlos. Por el contrario, hay razones para pensar que la analogía siempre los mantuvo separados. En el fetichismo de la mercancía los productos del trabajo adquirían vida; en la mitología es la naturaleza la que era investida de caracteres subjetivos. El mito usa la analogía y traspone el mundo social a la explicación de la naturaleza, pero su foco de atención no son directamente las relaciones sociales, sino la naturaleza. No es necesario que exista un sistema de clases para que el mito exista: el mito surge mayormente en sociedades primitivas sin clases y dotadas de relaciones sociales muy simples. La ideología, por el contrario, surge cuando la complejidad de las relaciones sociales ha producido sistemas de clases, esto, claro está, en el pensamiento de Marx. En su perspectiva, la ignorancia sobre la naturaleza que el mito busca compensar evoluciona en la dirección opuesta a las contradicciones sociales ocultadas por la ideología. Mientras el ser humano va progresivamente teniendo éxito en controlar la naturaleza y, por lo tanto, la incidencia de la mitología tiende a disminuir, las relaciones sociales evolucionan hacia formas más complicadas y abstractas cuyo carácter contradictorio va asumiendo una creciente apariencia engañosa.

En segundo lugar, algunas de las formulaciones de Godelier dan la impresión de que confunde el necesario referente externo de la ideología con la aseveración de que la realidad externa es pasivamente reflejada en la conciencia: no es el sujeto el que se equivoca acerca de la realidad, sino la realidad la que induce al error al sujeto. Este es un rasgo común a todo el estructuralismo, que descuida el hecho de que la realidad es en sí misma prácticamente construida. En tercer lugar,

Godelier universaliza la ideología hasta el punto que pasa a representar todas las formas de conciencia que acompañan a las relaciones sociales. Así son ideológicas no solo las ideas que legitiman el orden existente, sino también aquellas que buscan volver a un orden antiguo y aquellas que entrevén un orden social que está todavía por ser creado[46]. Esta extensión de la ideología para cubrir el espectro total de las ideas tiene las mismas consecuencias que la comprensión estructuralista de la ideología como las estructuras básicas que subyacen a la totalidad de la cultura, a saber, la disolución del concepto en una forma vacía.

[1] F. de Saussure, *Cours de Linguistique Génerale* (Paris: Payot, 1949), pp. 43 y 124.

[2] Una buena exposición de los principios básicos de la lingüística estructural puede encontrarse en R. Barthes, *Elements of Semiology* (London: Cape, 1967).

[3] P. Ricoeur, "Structure et hermeneutique", *Esprit*, Nº 322, vol. 2, Novembre 1963, p. 599.

[4] A. Schaff, *Structuralisme et Marxisme* (Paris: Anthropos, 1974), p. 23.

[5] K. Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, en K. Marx y F. Engels, *Selected Works* in one volume (London: Lawrence & Wishart, 1970), p. 96.

[6] C. Levi-Strauss, *Structural Anthropology* (Harmondsworth: Penguin, 1972), p. 23.

[7] Ibid., p. 33.

[8] Ibid., pp. 47 y 62.

[9] C. Levi-Strauss, *Totemism* (Harmondsworth: Penguin, 1973), p. 84.

[10] C. Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, p. 229.

[11] C. Levi-Strauss, *The Savage Mind* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1974), p. 22.

[12] C. Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, p. 230.

[13] Véase C. Levi-Strauss, *The Savage Mind*, pp. 9-16.

[14] Ibid., p. 9.

[15] En este sentido se puede afirmar que Levi-Strauss está más cerca de Marx que Engels, Lenin y Mao, en la medida que estos últimos conciben a la naturaleza como contradictoria en su verdadera esencia, independientemente de la práctica humana.

[16] C. Levi-Strauss, *The Savage Mind*, p. 95.

[17] Ibid.

[18] Ibid.

[19] C. Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, p. 209.

[20] C. Levi-Strauss, "Reponses a quelques questions", *Esprit*, Vol. 2, Nº 322, Noviembre 1963, p. 640.

[21] M. Glucksmann, *Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought* (London: Routledge & Kegan Paul, 1974), p. 80.

[22] C. Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, p. 211.

[23] C. Levi-Strauss, "The story of Asdiwal", en E. Leach (ed.), *The Structural Study of Myth and Totemism* (London: Tavistock, 1973), p. 17.

[24] Véase C. Levi-Strauss, "Reponses a quelques questions", p. 637.

[25] P. Ricoeur, "Structure et hermeneutique", p. 607.

[26] M. Douglas, “The meaning of myth, with special reference to ‘La geste d’Asdiwal’” en E. Leach (ed.), *The Structural Study of Myth and Totemism*, p. 64.

[27] K. O. Burridge, “Levi-Strauss and myth”, en E. Leach, *The Structural Study of Myth and Totemism*, p. 106.

[28] J. Culler, *Structuralist Poetics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1975), p. 43.

[29] C. Levi-Strauss, *The Raw and the Cooked* (New York: Harper & Row, 1975), p. 341.

[30] N. Yalman, “The raw: the cooked:: Nature: Culture - observations on Le cru et le cuit”, en E. Leach (ed.), *The Structural Study of Myth and Totemism*, p. 82.

[31] J. Culler, *Structuralist Poetics*, p. 48.

[32] Paul Ricoeur, “Structure et hermeneutique”, p. 607. Este texto y su crítica de Levi-Strauss es uno de los mejores disponibles.

[33] Ibid., p. 608.

[34] C. Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, p. 23.

[35] C. Levi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, p. 12.

[36] Sobre esto véase I. Rossi, “Intellectual antecedents of Levi-Strauss’s notion of unconscious”, en I. Rossi (ed.), *The Unconscious in Culture* (New York: Dutton, l974), p. 17.

[37] Paul Ricoeur, “Structure et hermeneutique”, p. 618.

[38] P. Bourdieu, *Esquisse d’une theorie de la pratique* (Geneva: Droz, 1972), p. 178.

[39] H. Lefebvre, *Au-dela du structuralisme* (Paris: Anthropos, 1971), pp. 272 and 277.

[40] Paul Ricoeur, “Structure et hermeneutique”, p. 599.

[41] M. Godelier, *Horizon, Trajets Marxistes en Anthropologie* (Paris: Maspero, 1977), vol. 2, pp. 275-6.

[42] K. Marx, *Capital* (London: Lawrence & Wishart, 1974), vol. 1, p. 77.

[43] M. Godelier, “Fétichisme, religion et théorie générale de l’idéologie chez Marx”, *Annali*, (Roma: Feltrinelli, 1970), pp. 30 y 35.

[44] Ibid., p. 23.

[45] M. Godelier, *Horizon, Trajets Marxistes en Anthropologie*, Vol. I, p. 14.

[46] Ibid., p. 20.

Capítulo II
La semiología: Barthes, Greimas y *Tel Quel*

Introducción

A partir del surgimiento de la lingüística estructural se fue desarrollando una nueva disciplina, la semiología, que estudia los signos a partir de la idea de sistema o estructura propuesta por la lingüística estructural. Surge así una nueva manera de estudiar los discursos y su significación social. De allí emerge también una forma especial de entender y analizar la ideología a partir del estudio de los discursos. No se trata de que la ideología sea necesariamente una clase especial de discurso. Más bien, la ideología pasa a ser un nivel de significado presente en todo tipo de discursos[1]. Es, por supuesto, cuestionable si todo nivel de significado subyacente en los discursos es equiparable a la ideología o si ésta requiere, además, de otras características. La semiótica parece optar por generalizar la ideología como un nivel presente en todo discurso. Sea esto como fuere, el acercamiento tradicional a la ideología daba por sentado el lenguaje y se concentraba sobre los rasgos básicos de la ideología encontrados en el contenido del discurso. Ahora la atención se vuelve al lenguaje mismo, esto es, a la selección y combinación de signos, pero también al hecho de que las prácticas materiales en la base de la ideología se interpretan como lenguajes, como sistemas de significación.

No es difícil ver cómo los principios básicos de la lingüística estructural pueden ser aplicados al análisis de la ideología. La distinción entre lengua y habla provee dos esferas que pueden trasponerse para expresar la existencia de dos niveles de todo discurso o sistema de signos, el contenido manifiesto y el contenido latente. El contenido manifiesto es análogo al habla, mientras el contenido latente representa la estructura subyacente del discurso o lengua. De aquí es fácil saltar a la hipótesis de que la estructura latente es equivalente a la ideología; esto es, la ideología constituiría una suerte de estructura escondida en cada discurso que es transmitida y recibida envuelta en una forma externa y opaca. Por eso la estructura ideo-

lógica no puede ser conscientemente notada por la audiencia. Desde el punto de vista de la lingüística estructural, por lo tanto, la ideología sería un sistema semiológico de segundo orden ocultado por un sistema semiológico de primer orden.

Semiología 1: Barthes

Roland Barthes ha caracterizado este segundo nivel escondido como el nivel de la "connotación" (lenguaje secundario) en oposición al nivel de la "denotación" (lenguaje primario u ordinario)[2]. Algo similar es propuesto por Greimas bajo la terminología de "nivel práctico" (denotación) y "nivel mítico" (connotación)[3]. El nivel denotativo expresa el significado primario de un discurso y oculta significados segundos que deben ser descifrados. Por lo tanto, el análisis ideológico de un mensaje busca alcanzar el sistema de significados segundos; trata de decodificar la lectura denotativa, para revelar el mundo connotativo, el nivel mítico. De acuerdo con esta concepción, si se alcanza el modelo lógico subyacente, si se puede identificar la estructura que da coherencia al mensaje, si es posible descubrir el principio que preside la organización del discurso y que unifica sus elementos, se habrá completado sustancialmente el análisis de la ideología.

La primera propuesta semiológica de Barthes pone en juego estos principios de manera interesante. El lenguaje como un sistema de significados comprende un plano de la expresión y un plano del contenido. Estos planos son también llamados "significante" y "significado". La relación entre ambos términos es la significación del lenguaje; esto es, "Expresión relacionada con Contenido (ERC) = Significación". Ahora bien, si este sistema de significación ERC se hace a su vez la nueva expresión de un segundo sistema que es más extensivo que el primero y que supone un nuevo contenido, entonces se trataría de dos sistemas de significación que están traslapados y que constituyen el lenguaje y la ideología o mito. Gráficamente[4]:

1 E R C — plano de la denotación-lenguaje

2 E R C — plano de la connotación-mito (ideología)

El lenguaje se transforma en el vehículo, en el significante de una segunda estructura de significados. Según Barthes, el mito es un sistema doble, en el cual el significante es ya en sí mismo una estructura de significación. El mito está oculto y es difícil de descifrar porque su significación está constituida por una suerte de puerta giratoria en constante movimiento que presenta la expresión alternadamente como un significado en sí mismo y como una forma o significante de otro contenido. Esta capacidad doble de la expresión ideológica, la ubicuidad del significante, reproduce exactamente la figura de la coartada:

> Una suerte de coartada perpetua porque basta con que el significante tenga dos lados para que siempre tenga "un otro lugar" a su disposición. El significado está siempre allí para presentar la forma; la forma está siempre allí para dejar atrás al significado[5].

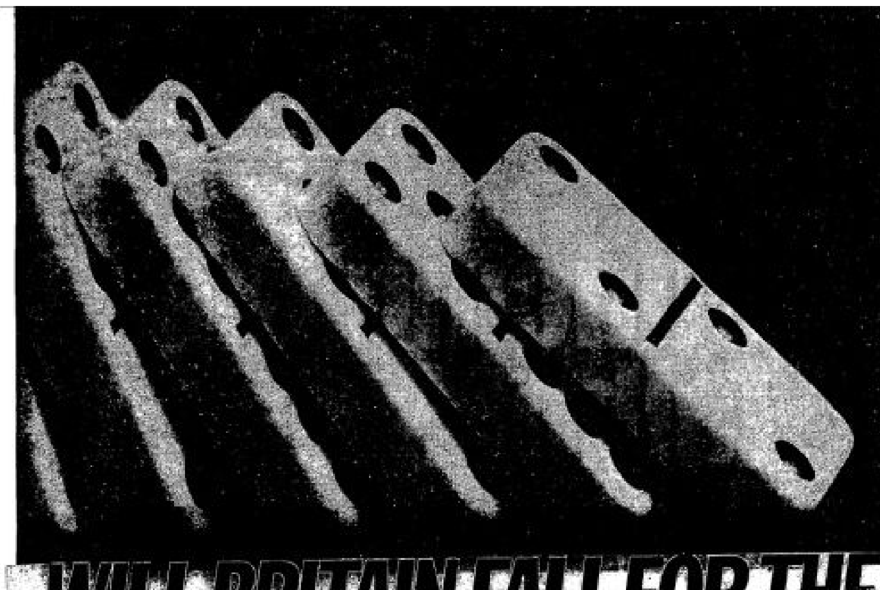
El lenguaje denotativo presenta una permanente ambivalencia entre su significado natural y el significado latente escondido que constituye una suerte de nivel retórico. Este significado retórico, según Barthes, es "recibido pero no leído" y se caracteriza por su imprecisión y nebulosidad. El problema para el analista es descifrar, interrumpir la puerta giratoria de forma y significado, para llegar al modelo lógico que, aun subyaciendo, es sin embargo poco claro y confuso. En su conocido libro *Mitologías*, Barthes realiza una serie de estimulantes análisis de artículos, fotografías y avisos en revistas en los cuales descubre estas estructuras de segundo orden interactuando como en una puerta giratoria con estructuras primarias. Barthes toma una gran cantidad de material periodístico y magazinesco sobre lucha libre, margarina, cocina ornamental, strip-tease, etc., para mostrar la función ideológica connotada que lleva dentro.

Por ejemplo el análisis de una fotografía sobre las vacaciones de un escritor contrasta su brillante vocación espiritual con las necesidades cotidianas de la vida. Al describir estas últimas (denotación), la fotografía busca exaltar la primera (connotación). Esta es la estrategia de todas las entrevistas que buscan mostrar los "aspectos humanos" de los héroes. Así, en su "Crucero de sangre azul", Barthes concluye que el énfasis sobre acciones mundanas realizadas por un rey connota su origen diferente: "Ostentar el hecho de que los reyes son capaces

de acciones prosaicas es reconocer que este estatus es tan poco natural para ellos como es lo angelical para los simples mortales; es reconocer que el rey es todavía rey por derecho divino”[6].

En otro libro, Barthes busca aplicar el método estructuralista al análisis exhaustivo del sistema de la moda[7]. Distingue el nivel denotativo o “código vestimentario” y un nivel connotativo o retórico que trata de describir las estructuras de “segundo orden” que gobiernan el sistema. Un rasgo muy importante de este nivel retórico es que busca naturalizar el carácter arbitrario de los signos vestimentarios, disfrazando las decisiones tiránicas de las casas de moda como si fueran hechos en un proceso natural. Mientras más arbitraria es la moda, más aparecen sus funciones como imperativos de un mundo empírico que no puede ser verificado. Se crea una serie de falsas funciones y necesidades que parecen requerimientos naturales que el sistema satisface. Esto se ve claramente en las expresiones que aparecen habitualmente en las revistas de moda, del tipo: “este verano viene el color rojo”, “este invierno se usará el cuero”, como si estos cambios fueran fruto de un fenómeno natural que las casas de moda detectan, cuando en realidad ellas deciden arbitrariamente introducir esos cambios.

Para explorar un poco más como funcionaría esta distinción denotación/connotación en el análisis ideológico de cuestiones de orden político y racial, ensayaré replicar la metodología de Barthes, haciendo un par de análisis de avisos aparecidos en la prensa británica y en una revista norteamericana. El primero es un aviso publicado en *The Observer* (diario dominical británico) a principio de los 1980 por la Embajada de Sudáfrica en Gran Bretaña en tiempos del *apartheid*:

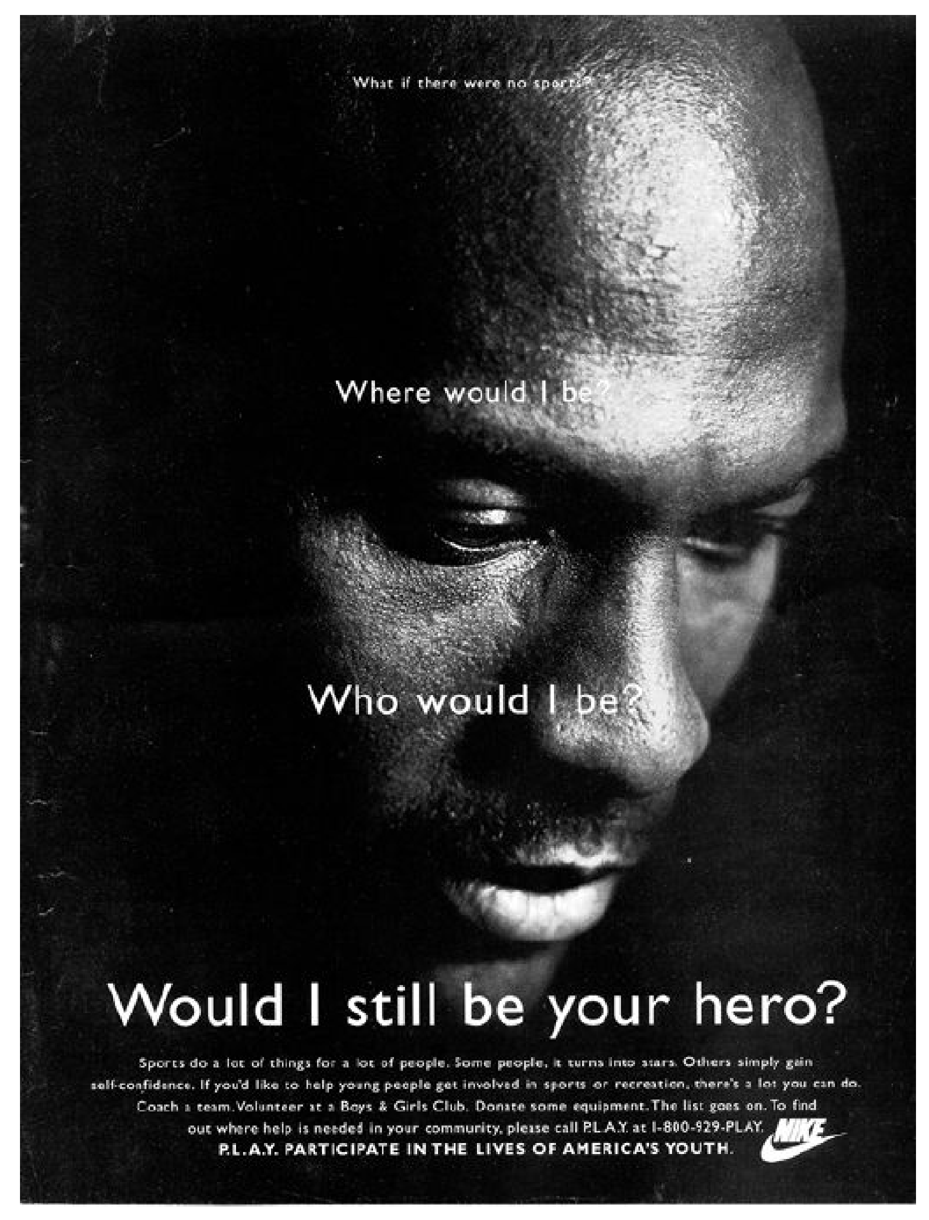


El aviso está puesto por la embajada de Sudáfrica y por lo tanto no se oculta el hecho de que se trata de propaganda del régimen en

el poder. El texto mismo sugiere que Gran Bretaña y el Occidente dependen de Sudáfrica para obtener una serie de minerales estratégicos, pero advierte que Sudáfrica tiene enemigos comunistas que buscan desestabilizarla. Todo esto está en el terreno de la denotación. La fotografía de los dominós cayendo apunta a un primer nivel de connotación cuyo mensaje ideológico es más o menos el siguiente: si Sudáfrica llega a caer en manos comunistas, los Estados del resto de África caerán uno a uno como piezas del dominó, causándole un problema al "mundo libre". Pero la cadena de sistemas de significación imbricados en el aviso no para aquí: se puede descubrir además un tercer nivel de significación cuyo significante es el conjunto de la denotación y connotación ya descritas. Este nuevo significante nos comunica un contenido en el que el problema verdadero de Sudáfrica es el comunismo, que como consecuencia toda África puede caer en las manos del comunismo y entonces el mundo libre se verá afectado.

Pero este sistema de significado oculta la connotación ideológica decisiva del mensaje: el problema de Sudáfrica está lejos de ser un problema racial y de discriminación de la población negra. Al denotar frente al público británico una preocupación por el comunismo, se trata de ocultar el problema verdadero que es el *apartheid*; al regañar a Gran Bretaña por la posibilidad de que crean que la desestabilización de Sudáfrica no la afectará, se la está efectivamente regañando por su oposición al *apartheid*. Es interesante verificar cómo el mensaje ideológico llega a este nivel de connotación sin mencionar siquiera una vez la palabra *apartheid* o el problema de los negros. Se puede ver claramente aquí cómo funciona la puerta giratoria del significante: tiene dos o tres significados a los que recurrir, y aquel que seguramente más le interesa transmitir, es el que está más oculto por significados más obvios: tiene la coartada precisa para negar la intención última. Esta es la clave para que el mensaje sea recibido sin ser leído.

El segundo aviso fue publicado en la revista *The Source* en Junio de 1985:



El aviso está puesto por Nike y, por lo tanto, se debe suponer que su objetivo último es vender zapatillas para practicar deportes. Esto hace parte de lo denotado que todo el mundo entiende directamente desde el momento que el logo de Nike aparece al pie del aviso. Pero

lo hace de una manera indirecta, no aludiendo a las ventajas y a la calidad de las zapatillas mismas, sino mostrando un interés por el deporte en tanto medio para desarrollar autoconfianza y valores positivos en los jóvenes y para ayudar en el desarrollo de comunidades desaventajadas. Por eso el mensaje se da a través de la figura de una estrella del básquetbol: Michael Jordan, que es negro y proviene de una comunidad pobre y discriminada. El sistema primario de significación o denotación consigna el mensaje de que Michael Jordan sin el deporte tal vez no sería el héroe que es actualmente, no estaría entre las personas exitosas ni habría llegado a la posición que alcanzó a través del básquetbol. Por eso el deporte es bueno y se invita a todos a colaborar para expandirlo.

Pero el significante oculta un segundo sistema de significación: el contenido secundario es que los negros no tienen otro medio de surgir sino el deporte, porque son puro músculo y carecen de la inteligencia para triunfar de otro modo. Se trata, sin duda, de un mensaje connotado de carácter racista. Claramente en este caso no es la intención de los avisadores agraviar a la comunidad negra; sin embargo el discurso objetivamente puede ser recibido como una confirmación, aun sin buscarlo, de un estereotipo muy extendido, de una verdadera ideología racista, a saber, que los negros solo pueden ser exitosos en el deporte y que en otros ámbitos son un fracaso. Al menos cabe argumentar que ese significado es posible, está implícito, aunque existe la coartada del significado primario, que sin duda coincide con la intención de Nike, que solo alude a las bondades del deporte como medio de promoción personal y de la comunidad. Es el propio significante, el que suponiendo que no hubiera deporte plantea las preguntas de Jordan: ¿dónde estaría yo?, ¿quién sería yo? y ¿sería yo aun tu héroe?, promoviendo así la duda de que Jordan hubiera podido triunfar en cualquier otra cosa que no sea el básquetbol.

El problema de estos análisis, a veces muy estimulantes y plausibles, es que no parecen ser realizados de acuerdo a una metodología clara y elaborada que pueda garantizar alguna seguridad al detectar la doble capacidad del significante. La analogía con la lingüística estructural supuestamente exigía una precisión metodológica superior.

La expectativa era que mediante el análisis lingüístico debiera poder llegarse con seguridad al nivel connotado, ideológico o mítico, al sistema segundo de significación. Sin duda, en los análisis mostrados hay elementos del significante que muestran su doble capacidad, pero la verdad es que a ellos se llega por sentido común, no tanto por medio de un análisis lingüístico propiamente tal[8]. De este modo, las conclusiones de Barthes acerca del nivel retórico del sistema de la moda, así como las que yo propongo en el análisis de los dos avisos, pueden ser posibles, pero no puede decirse que se llega a ellas por medio del análisis lingüístico. Culler ha sostenido que el análisis de Barthes del nivel retórico del sistema de la moda es más pertinente y exitoso que su recuento del código vestimentario[9]. Sin embargo, desde el punto de vista metodológico, pienso que lo contrario es verdad. No dudo de la habilidad de Barthes para analizar el nivel retórico, pero no es realmente fruto de un análisis estrictamente lingüístico, sino más bien de un análisis tradicional que no sigue muchas reglas.

El mismo Barthes reconoce esta dificultad cuando discute el problema de la objetividad y de cómo probar el contenido del nivel retórico:

> La objetividad consiste aquí en definir el significado retórico como probable pero no como cierto; no es posible "probar" el significado retórico recurriendo directamente a la masa de los usuarios porque esta masa no "lee" el mensaje connotado sino que lo "recibe". No existe "prueba" de este significado sino solo "probabilidad"[10].

Esta probabilidad puede de algún modo ser chequeada a través de la coherencia de la construcción, pero no hay mucho más que pueda hacerse. Según Barthes, esto es inevitable cuando se pasa de una problemática de determinismo a una de significados. De allí que evita hacer ninguna reivindicación metodológica que no sea la "coherencia de un sistema". La metodología basada en la lingüística estructural pretendía ser más científica y más precisa que un acercamiento hermenéutico basado en un tipo de intuición. Pero cuando se trata de llegar a los significados de segundo orden, la búsqueda de la estructura subyacente no es muy diferente de la búsqueda de una visión del mundo. De hecho Barthes piensa que el nivel mítico contribuye

a formar una "visión general del mundo", una esfera donde la tarea del analista lingüístico debe detenerse para juntarse nuevamente con el mundo histórico[11]. Barthes terminará por reconocer más tarde que la semiología se basó originalmente en "un sueño eufórico de cientificidad"[12].

Semántica estructural: Greimas

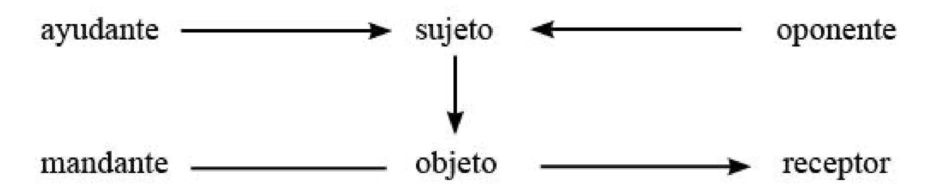
La semántica estructural de Greimas busca precisamente superar algunos de los problemas metodológicos recién planteados, en especial cuando se refieren a textos escritos[13]. Greimas reconoce que la semántica ha sido el pariente pobre dentro de la lingüística, pero cree en su importancia para un estudio científico de la significación. Su objetivo es encontrar un camino científicamente riguroso para establecer el significado de un texto. Levi-Strauss, Lacan y Barthes fueron los primeros en intentar trasponer "actitudes epistemológicas" sacadas de la lingüística a otros campos de reflexión, pero todavía no existe, asegura Greimas, un "catalizador metodológico" verdaderamente basado en la lingüística. Piensa que la semántica puede jugar un rol en la superación de esta deficiencia. Su propuesta es dividir el universo semántico en micro-universos y después establecer los principios de organización, combinación y permuta de esos pequeños universos de modo que se clarifique el significado de las unidades más grandes. En otras palabras, partiendo de unidades semánticas mínimas, Greimas trata de llegar a ciertas reglas que dan cuenta del significado producido cuando estas unidades básicas se combinan en frases y discursos completos.

Greimas procede mediante una serie de etapas secuenciales[14]. Primero, parte con la constitución del así llamado "*corpus*", que es el conjunto de mensajes que va a ser analizado. Se dice que el *corpus* está bien constituido cuando satisface tres condiciones: ser representativo, exhaustivo y homogéneo. El *corpus* debe ser transformado en texto, es decir, un conjunto de elementos de significación que se ubican en una isotopía escogida. Por isotopía se entiende un conjunto de categorías semánticas que son reiterativas y que subyacen en un discurso[15]. El procedimiento puede ser la eliminación (exclusión de ele-

mentos no pertinentes) o la extracción (selección de elementos pertinentes). El *corpus* así purificado toma la forma de un texto isotópico constituido por un inventario de mensajes o modelos. La estructura básica, el mínimo modo de existencia del significado, es caracterizado por la presencia de una relación articulada entre dos "semes" (masculino/femenino, viejo/joven, etc.). Cada palabra manifiesta una cierta combinación de estos "semes". Mientras más "semes" en común tengan dos palabras, más cercanas son en significado.

La segunda etapa del método de Greimas es llamada "normalización". Consiste principalmente en la objetivación del texto; esto es, la eliminación del parámetro de subjetividad dentro del texto y la creación de una sintaxis elemental de descripción. Esta última es una codificación que consiste, primero, en reducir las frases a "Actantes" y "Predicados"; segundo, la división de los Predicados en calificaciones y funciones; y tercero, la clasificación de los Actantes en seis tipos de roles: sujeto, objeto, mandante, receptor, oponente y ayudante. Como dice Culler, la función de este esquema es "hacer la estructura de la frase más o menos homóloga a la 'trama' de un texto"[16].

Finalmente, sigue una tercera etapa de "construcción" de un modelo que engloba al texto, es decir, la transformación del inventario de mensajes en un modelo o estructura. Esto envuelve la reducción de equivalentes semióticos y sintácticos y la estructuración como tal de términos significativos. Greimas desarrolla una notación simbólica y hace algunos intentos parciales de análisis por medio de "modelos actanciales", que admite son meramente hipotéticos. Sin embargo, es a través de estos modelos que insinúa la posibilidad de analizar la ideología. En efecto, cada texto tiene varios niveles o isotopías, cada una de las cuales constituye una colección de mensajes con su propia coherencia. El nivel práctico tiene que ver con el plano denotativo, mientras que el "nivel mítico" tiene que ver con el plano interior o "noológico". Este último puede ser descrito por medio de un modelo actancial. El esquema es muy simple y se basa en un sujeto que desea un objeto, que a su vez constituye un objeto de comunicación entre el mandante y el receptor. Al mismo tiempo el deseo del sujeto es apoyado por el ayudante y dificultado por el oponente. Gráficamente:

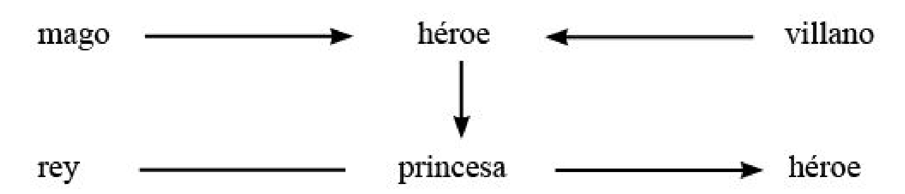


Greimas sigue aquí aproximadamente el esquema introducido por V. Propp en su *Morfología del Cuento Popular Ruso*. Propp analiza el cuento popular ruso por medio de un modelo en el cual los actores son definidos por sus esferas de acción, esto es, por un número de funciones que siempre desempeñan. De este modo, cada actor es reducido a un tipo o clase de actor presente en cada cuento. Así Propp llega a siete actantes básicos: el villano, el donante, el ayudante, la persona buscada, el expedidor, el héroe y el falso héroe[17]. Se trata de una representación dramática del nivel mítico. Como ejemplo Greimas hace el siguiente recuento de la ideología marxista: el sujeto es el ser humano cuyo objeto deseado es la sociedad sin clases; el mandante es la historia y el receptor es la humanidad; el ayudante es la clase obrera y el oponente, la clase burguesa[18].

En la opinión de Culler, el ambicioso proyecto de Greimas de encontrar un modo rigurosamente científico de caracterizar el significado de un texto ha sido en vano y parece insatisfactorio aun en sus metas más modestas[19]. El problema central en el acercamiento de Greimas es el supuesto básico de que lo “discursivo” está constituido por una agregación de un cierto número de unidades mínimas de sentido. Suponiendo que el significado de las palabras puede ser precisamente determinado, queda el problema de cómo pasar de esos significados básicos a los significados de las frases y párrafos, y de allí al significado global del texto. Pero aun la misma determinación y asignación de significado a las unidades mínimas parece altamente complicado. Si se considera la inmensa variedad de significados metafóricos que una palabra puede asumir dentro de una frase, es posible darse cuenta de que la tarea de determinar esos significados con seguridad y exhaustividad prueba ser casi imposible.

Pero aun si fuera posible dar cuenta de cada posible significado de las unidades básicas, es posible preguntarse en qué medida el significado del texto puede ser construido a partir del significado de sus unidades mínimas. Tal método parece conducir inevitablemente hacia una reducción del objeto de análisis. Por medio de la normalización, estructuración y notación simbólica, un texto complejo es reducido a un modelo de enunciaciones mínimas que no solo son exponentes arbitrarios del significado general, sino también fruto de la sobre-simplificación del proceso interpretativo[20]. Culler ha argumentado con justicia que la dificultad no es solo el hecho de que las frases tienen diferentes significados en contextos diferentes, sino también el hecho de que "el contexto que determina el significado de una frase es más que las otras frases en el texto; es un complejo de conocimiento y expectativas de variados grados de especificidad, un tipo de competencia interpretativa que puede en principio ser descrita pero que en la práctica prueba ser muy refractaria"[21]. Fuera de esto, es muy difícil saber cómo funciona el método, dado que Greimas no provee ningún ejemplo de análisis textual en su libro.

En lo que se refiere al así llamado "nivel mítico" que puede corresponder a la ideología, no hay un desarrollo que aporte mucho más allá de algunas observaciones generales y muy formales. El modelo actancial mítico es en verdad interesante pero demasiado general y formal para constituir un posible análisis de la ideología. El problema principal es la identificación de la ideología con un cuento de hadas o un drama. Porque a esto se refiere en realidad el modelo actancial mítico. Un cuento de hadas, se podría decir, sigue el siguiente patrón:



El problema es si se puede reducir la ideología a esta representación dramática sin mayor elaboración. Hay ciertamente algunos elementos del modelo que podrían trabajarse para servir a una concep-

ción más sofisticada de ideología[22]. Por ejemplo, si se toma el concepto de Marx donde existe una contradicción que es ocultada mediante un discurso distorsionado, podría haber una cierta coincidencia con el conflicto básico del cuento de hadas: el enfrentamiento entre el héroe y el villano puede representar una contradicción entre clases sociales, el oponente esparce distorsiones que la ocultan y así benefician al villano y engañan y desarman al héroe. La derrota del villano en último término es el triunfo del proletariado que permite la disolución de la ideología.

Aunque esta línea de razonamiento puede ser promisoria, o más bien sugerente, queda un trabajo substancial por hacer para desarrollarla en un método riguroso. Hasta aquí, el modelo es demasiado crudo como para representar un avance mayor en el análisis de la ideología. Quizás su contribución más importante es mostrar que los cuentos de hadas y otras narrativas pueden tener o adquirir un propósito ideológico oculto, esto es, la misma estructura del cuento de hadas puede adaptarse fácilmente a los significados ideológicos. Pero esto es muy diferente a tratar de analizar la ideología a partir del modelo del cuento de hadas. Es al menos dudoso que se pueda identificar la ideología con conflictos generales entre el bien y el mal, la verdad y el error y así sucesivamente. Para la mayoría de los autores debe haber un intento de ocultar, expresar o resolver conflictos más específicos, sea una contradicción entre clases sociales, un conflicto entre la moral de los señores y la de los esclavos, etc.

Evaluación crítica

La lingüística estructural de carácter sincrónico ha hecho algunas contribuciones estimulantes al análisis de la ideología derivadas de sus distinciones básicas entre lengua y habla, denotación y connotación. Pero la pretensión de que este nuevo método sería más riguroso y científico que otros no parece verificado por los hechos. Al final hay una gran dosis de arbitrariedad en los análisis concretos. Además la interpretación de la ideología como una estructura de segundo orden subyacente en cada texto, como la lengua detrás de cada habla, puede dar la impresión equivocada de que el texto es una totalidad auto-

sustentada cuya infraestructura objetiva es determinable en sí misma, independientemente del rol del investigador y el contexto histórico en el cual el texto está inmerso. El análisis del texto asume el cierre del texto, la creencia en que su principio de inteligibilidad surge de su propia inmanencia.

No cabe duda que los textos tienen principios organizacionales internos. Es también cierto que constituyen totalidades, todos orgánicos. Sin embargo, como lo ha puesto Culler, la unidad de los textos es producida "no tanto por los rasgos intrínsecos de sus partes como por la intención de totalidad del proceso interpretativo"[23]. Es decir, el contexto social e histórico, tanto como las expectativas, transfondo intelectual y origen de clase del analista, juegan un rol importante en "producir" esa unidad. El texto no es algo autónomo cuyo significado preciso es capturado dentro de su inmanencia de una vez para siempre. Cada época, clase o generación tiene su propia interpretación. En este sentido la unidad del texto es una función del significado que le es atribuido[24]. El estructuralismo tiende a contemplar la estructura objetiva de los mensajes y a descuidar las diferencias que posiblemente surgirán en las operaciones de cifrado y descifrado, de escribir y de leer. Es un hecho bien conocido que los editores y las audiencias no siempre se comunican sobre la base del mismo código. Por eso, como lo ha dicho Eco, el proceso de decodificación se orienta no solo por el contexto interno y la indicación explícita del código, sino también por las circunstancias de la comunicación y el propio código del receptor[25].

La lingüística saussuriana privilegia la estructura de los signos en detrimento de sus funciones prácticas. La construcción de estructuras básicas permite el análisis de los mensajes en la medida que el emisor y el receptor se consideren impersonales e intercambiables, esto es, en la medida que realmente no cuenten, porque los mensajes tienen su estructura interna independiente. Este acercamiento tiende a ignorar las características funcionales que cada mensaje debe a su utilización en una cierta interacción socialmente estructurada. Hay que recordar que de alguna manera el habla es condición de la lengua. Esta última no puede ser aprehendida sin el habla. Todos los cambios en la lengua

(porque cambia y no es pura estabilidad sincrónica como pretende el estructuralismo) son producidos a través del habla (*parole*). El estructuralismo pone en reversa esta relación: la lengua se hace la condición de inteligibilidad del habla. La primacía de la práctica es reemplazada por la regulación ciega del orden lógico[26].

El contexto que determina el significado de una frase en un texto es más amplio que las otras frases del texto. El significado de un elemento lingüístico depende tanto de factores extra-lingüísticos como de factores lingüísticos. El simple conocimiento del código básico de un texto permite comprender muy poco de las interacciones lingüísticas realmente ocurridas. Culler remarca en este sentido que "la directa aplicación de técnicas de descripción lingüística no sirve por sí misma como un método de análisis literario. La razón es simplemente que tanto el autor como el lector traen al texto más que el conocimiento del lenguaje, y esta experiencia adicional... es lo que lo guía a uno en la percepción y construcción de patrones relevantes"[27]. Si esto es así para la interpretación literaria del texto, lo es aun más para el análisis ideológico. La ideología en un texto vendría a ser una relación entre lo textual y lo extra-textual, entre el contenido y las condiciones de su producción, que son externas y enraizadas en la realidad social e histórica. La presencia de lo ideológico en un discurso no consistiría entonces en las propiedades inmanentes de los textos, sino en un sistema de relaciones entre el texto y su producción, circulación y consumo[28].

Finalmente, un corolario de todo esto es la insuficiencia de un acercamiento meramente sincrónico. No se trata de que la lingüística estructural no considere la diacronía en ningún respecto; se trata más bien de un problema de énfasis y relevancia. Dado que la lingüística estructural se enfoca en la estructura básica subyacente, la historia y el cambio pasan de algún modo a segundo plano. El estructuralismo puede abstraer del parámetro "tiempo" en su búsqueda de leyes estructurales, y estas leyes se estiman superiores a las leyes del cambio. La diacronía es así subordinada; es pensada como una perturbación de la sincronía, que asume el rol explicativo superior. Cuando se desafía la primacía explicativa de los puros principios organizacionales inman-

entes se socava también el rol de la sincronía. Por supuesto, las estructuras sincrónicas tienen un rol: en lo que concierne a la ideología, la contribución principal de la lingüística estructural es precisamente la atención que pone al nivel que está detrás del contenido manifiesto de un texto. Pero no debe confundirse la ideología con oposiciones básicas y generales y principios sistemáticos de organización como los de una lengua. Hay además dos factores limitantes adicionales. Primero, hasta aquí "no hay un método estructuralista que al aplicarse a un texto pueda descubrir automáticamente su estructura interior"[29], y segundo, el significado de esa estructura no surge completamente de la inmanencia del texto mismo. Por lo tanto, si los fenómenos ideológicos no deben ser reducidos a construcciones arbitrarias de la conciencia, tampoco pueden ser reducidos a una suerte de lógica o patrón universal subyacente, desconectado de la historia y de los factores extra-textuales.

Semiología II: *Tel Quel*

Un cierto número de problemas que afectan al estructuralismo y a la lingüística han sido notados y criticados también por algunos intelectuales franceses agrupados alrededor de la revista *Tel Quel*. A pesar de que ellos todavía consideran al lenguaje como una clave para entender la realidad social y la ideología, buscan darle una nueva dirección a la semiología. Entre ellos se puede mencionar a Julia Kristeva, Philip Sollers, Jean Louis Baudry y aun el propio Roland Barthes, que cambió su modo de acercamiento a partir de su libro *S/Z*. En Inglaterra, Rosalind Coward y John Ellis representan esta misma línea de pensamiento, pero con un acento marxista más marcado[30].

Esta posición particular dentro de la semiología intenta reunir la lingüística, el marxismo althusseriano y el psicoanálisis lacaniano. Parte con una crítica de los primeros análisis semiológicos que se concentraban demasiado en un acercamiento sincrónico y descuidaban la concepción del significado como producción. La relación entre significante y significado se entendía unilateralmente como una correspondencia dentro de un sistema, sin darse cuenta que el significante puede también jugar un rol en la producción del significado. Para

Kristeva, el signo puede ser comprendido como un producto pero también como un proceso de producción. En el primer caso es posible hacer una descripción estructural de un sistema de relaciones. Pero esto no basta. La semiología debe ir más allá para averiguar cómo el significado es producido en el texto mismo: el texto aparece así como un proceso de producción de significado. Mientras los primeros análisis semiológicos se contentaban con estudiar la estructuración de los signos dentro de un sistema, Kristeva propone ahora un análisis diferente que llama "Semanálisis", una

> teoría de significación textual que considera el signo como un elemento especular que asegura la representación de este engendramiento –este proceso de germinación– que le es interno pero que también lo abarca, y cuyas leyes es necesario definir. En otras palabras, sin olvidar que el texto presenta un sistema de signos, el "Semanálisis" abre dentro de ese sistema una escena diferente: esa que la pantalla de la estructura esconde, y que es el significado como operación...[31]

Al principio, un trabajo o libro se tomaba como un mensaje cerrado, como un producto; ahora el trabajo es presentado como un texto, como una producción significativa. El Semanálisis propone una teoría de los textos como productores de significados; se preocupa de cómo el texto significa, no tanto de lo que significa. Cada texto es, a su vez, producido por otros textos; la producción de significado es una forma de intertextualidad, esto es, la manera como un texto "trabaja" otros textos, en orden a producir un nuevo texto:

> En orden a analizar la estructuración de la novela más que la estructura, la situaremos dentro de la totalidad de textos previos o sincrónicos... para estudiar la estructuración del texto como transformación, la describiremos como un diálogo textual o, mejor, como inter-textualidad[32].

Para Kristeva, un texto no es un significado estructurado presente en un *corpus* lingüístico, es más bien su engendramiento. Por supuesto, esta generación se inscribe en un *corpus* lingüístico, pero este es solo un "feno-texto", el texto impreso, que es inteligible solo por el "geno-texto", su génesis. El feno-texto es la superficie, la estructura significada, mientras que el geno-texto es el fundamento, la productividad significadora[33]. El fenómeno ideológico aparece precisamente en el proceso de producción del significado. Mientras la

lingüística estructural había fusionado la ideología con el lenguaje, el Semanálisis encuentra la ideología en la producción textual del significado. Así, por ejemplo, Barthes en sus escritos tempranos había identificado la ideología con un sistema segundo connotado que se ocultaba tras la apariencia de un lenguaje inocente denotado. *Tel Quel* cuestiona esta separación. La ideología está presente en el proceso de constitución de cada signo y opera cerrando el significado del texto. Como el mismo Barthes lo puso después de su cambio de opinión:

> La denotación no es el primer sentido, pero pretende serlo; bajo esta ilusión, es al fin y al cabo solo la *última* de las connotaciones (esa que parece al mismo tiempo fundar y cerrar la lectura), el mito superior por el cual el texto pretende volver a la naturaleza del lenguaje, al lenguaje como naturaleza[34].

De este modo la ideología ya no es más concebida como un nivel connotado, sino como la reducción de la producción de significado a una sola significación que parece natural. Esta fijación del significado se lleva a cabo en relación con el sujeto. Pero mientras la lingüística estructural implícitamente asumía que tanto el significado como el sujeto estaban dados, ahora ambos aparecen como "producidos" en el trabajo discursivo del texto. Aun el autor del texto adquiere un nuevo carácter. Como lo pone Baudry, "en esta perspectiva, el sujeto, la causa del escrito desaparece y el autor, el 'escritor' con él... No es un autor el que firma un trabajo sino un texto que firma un nombre"[35]. Si esto es así para el autor, más aún lo es para el lector. El sujeto es específicamente construido para un cierto significado. En los términos de Coward y Ellis, "la ideología es concebida como la manera en la cual un sujeto es producido en el lenguaje para representarse a sí misma/mismo y por lo tanto capaz de actuar en la totalidad social, siendo la fijeza de esas representaciones la función de la ideología"[36]. El análisis de cómo estas representaciones fijas son producidas para/en el sujeto, argumentan, solo puede ser llevado a cabo por una forma especial de psicoanálisis que incorpora teoría lingüística, esto es, el psicoanálisis lacaniano, la única teoría que puede analizar científicamente los procesos subjetivos de la construcción del sujeto y puede dar cuenta del posicionamiento del sujeto en el lenguaje.

De acuerdo con Coward y Ellis, el problema del sujeto es crucial para el marxismo. Conscientes de las limitaciones del estructuralismo e historicismo extremos, arguyen que "el marxismo no puede concebir un sujeto que permanece fuera de la estructura, manipulándola o actuando como un mero soporte. Si lo hiciera, dejaría de ser una filosofía revolucionaria"[37].En un diálogo cercano con la teoría de la ideología de Althusser, critican la concepción marxista tradicional de ideología como un "sistema de ideas" o "falsa conciencia": no es el sujeto el que produce ideas distorsionadas, sino más bien la ideología la que produce al sujeto. La ideología es, por consiguiente, "una práctica de representación, una práctica para producir una articulación específica, esto es, producir ciertos significados que necesitan ciertos sujetos como sus apoyos"[38]. El sujeto aparece como el lugar de cristalización de ciertas prácticas y de un cierto horizonte que natural e inconscientemente controla la manera en que él actua y siente. En la medida que los sujetos son producidos para ciertas representaciones, en un proceso inconsciente, ellos son llevados a creer que son los productores (Althusser). Pero este es un efecto ideológico.

La ideología tiene un carácter material, no solo porque se expresa en aparatos y prácticas materiales como lo dice Althusser, sino también porque "trabaja para fijar a los sujetos en cierta posición en relación con ciertas fijezas del discurso"[39]. En esta medida, y como ya lo vimos en el volumen 2 de esta serie[40], Coward y Ellis creen que la teoría de Althusser es limitada y no da suficiente crédito a la familia como el aparato ideológico principal donde el sujeto es producido en relación con ciertos significados. El carácter de este significado es su cierre, el hecho que delimita el horizonte mental, fijando así al individuo. Althusser falla también en apreciar que el sujeto así producido está atravesado por contradicciones y no es homogéneo. En este sentido, el trabajo de la ideología produce la continuidad del ego; "pone en su lugar al sujeto contradictorio, lo pone en una posición de coherencia y responsabilidad por sus propias acciones de tal modo que sea capaz de actuar"[41]. Por esta razón el sujeto parece ser el origen de su propia actividad. Al cerrar las contradicciones, la ideología le da al sujeto la apariencia de unidad.

Solo el psicoanálisis lacaniano puede proveer un recuento de cómo sucede esto en la realidad. Aunque Althusser produjo las formulaciones marxistas más avanzadas del sujeto, nunca pudo mostrar cómo los sujetos son construidos en contradicción y por consiguiente no pudo explicar la crisis ideológica del sujeto en conflicto con la ideología. De este modo parece como si el proceso dialéctico de la sociedad, que está basado en contradicciones, deja al ser humano "intocado como una unidad, en conflicto con otros pero nunca consigo mismo"[42]. Tel Quel propone, por el contrario, la existencia de un sujeto que, como la sociedad, está "en proceso"; un sujeto cuya identidad está en crisis. Como lo pone Kristeva:

> Siendo expresión lógica de procesos objetivos, la negatividad solo puede arrojar un sujeto en proceso, el sujeto que se constituye a sí mismo de acuerdo con la ley de la negatividad, esto es, de acuerdo con las leyes de la realidad objetiva: solo puede ser un sujeto cruzado por esta negatividad, abierto por una objetividad libre en movimiento, sin sujeto. Un sujeto inmerso en la negatividad deja de ser "externo" a la negatividad objetiva, una unidad transcendente, una mónada para reglas específicas, sino más bien se coloca como el momento que es el "más interior", el más objetivo en la vida del espíritu (Lenin)[43].

Muchas de las críticas que Tel Quel hace en contra de las primeras concepciones y prácticas de la semiología y de la lingüística estructural parecen pertinentes. Ellas muestran áreas problemáticas que han recibido soluciones insatisfactorias o han sido completamente descuidadas. Sin embargo, sus propias soluciones, que audazmente se entroncan con (y mezclan) fuentes tan diferentes como el marxismo, el psicoanálisis y la lingüística estructural, caen en problemas aún más serios. En efecto, Tel Quel quiere fundar su teoría de la textualidad en una articulación de Marx con Freud y parece sostener, además, que su articulación es la única manera de evitar tanto el idealismo como el materialismo mecanicista. Freud sin Marx conduce al idealismo; Marx sin Freud conduce al materialismo mecánico. Por esta razón Sollers ve en el esfuerzo por separarlos el trabajo de la ideología burguesa[44]. Un materialismo genuino, de acuerdo con esta visión, requeriría la integración de ambos.

Un primer problema surge del hecho de que esta corriente abiertamente identifica al marxismo con Althusser y al psicoanálisis con

Lacan. Como Sollers lo ha puesto, Althusser y Lacan "han transformado profundamente, en una relación de diferencia productiva con la Universidad, el campo del conocimiento. Lo que se juega aquí es decisivo: es el problema de la articulación de Marx y Lenin con Freud"[45]. Estas identificaciones no solo son asumidas sin mayor discusión o justificación, sino que además se impone la tendencia de imputar las limitaciones de los intérpretes a los autores originales, induciendo así a errores y confusiones. Los problemas de Althusser y Lacan pasan a ser los problemas de Marx y Freud.

Un ejemplo típico se encuentra en el libro de R. Coward y J. Ellis. Primero exponen los argumentos de Althusser contra el humanismo y concluyen que el ser humano no es el origen de la sociedad, sino que por el contrario, la sociedad es el origen del ser humano. Desde allí derivan falazmente que "el análisis marxista de la sociedad trata a los hombres, a los hombres reales y concretos, como soportes, apoyos de estas relaciones que los determinan"[46]; peor aún, basándose en esta concepción (que en realidad es de Althusser), concluyen que "claramente hay algo faltante en el análisis marxista del sujeto"[47]. El punto no es si hay algo que falta en el análisis de Marx –lo que en principio puede ser perfectamente posible–, sino el hecho de que el argumento no se ha basado en las afirmaciones de Marx sino en las de Althusser. Otro ejemplo, esta vez sobre la interpretación de Lacan, se menciona en el artículo de D. Adlam y A. Salfield[48]: el recuento de Lacan hecho por Coward y Ellis está basado en el artículo de Laplanche y Leclaire titulado "El inconsciente: un estudio psicoanalítico", cuya interpretación ha sido repudiada por el mismo Lacan[49]. Una vez más, el problema no está tanto en el repudio mismo de Lacan como en la pregunta que plantea acerca de la naturaleza del inconsciente en la teoría lacaniana y su relación con la concepción de Freud. Como lo dicen Adlam y Salfield, la cuestión es la siguiente: ¿debe el inconsciente,

> como Language and Materialism parece afirmar, ser concebido como el lugar de la pluralidad y la diversidad en general? o ¿debe ser concebido en un sentido más cercano al concepto freudiano como el lugar de representaciones inmencionables, reprimidas pero definidas?[50]

Un segundo problema concierne al significado de “materialismo genuino”. Ya vimos que para Coward y Ellis esto significa principalmente un análisis del proceso por medio del cual el sujeto es producido por/en relaciones de predicación fijas. Su insistencia en que este análisis solo puede ser realizado por el psicoanálisis los hace olvidar lo que el mismo Marx consideró como esencia del materialismo: el carácter determinante de las prácticas materiales en la historia. En este respecto el argumento de Adlam y Salfield parece muy pertinente: la correspondencia entre el sujeto en la lingüística y el sujeto en el marxismo debe ser demostrada, pero Coward y Ellis asumen su articulación como no problemática[51]. Contentos con analizar y criticar a Althusser por no ser suficientemente psicoanalítico, descuidan lo que Marx consideraba como las premisas de su método materialista. Marx argumenta que el modo de producción es una forma definida de actividad de los individuos:

> Tal como los individuos expresan su vida, así son. Lo que son, por lo tanto, coincide con su producción, tanto con lo que producen como con cómo lo producen. La naturaleza de los individuos así depende de las condiciones materiales que determinan su producción[52].

En El Capital, Marx reconoce básicamente lo mismo: que el ser humano, “al actuar sobre el mundo exterior y cambiarlo, él al mismo tiempo cambia su propia naturaleza”[53]. Para usar la propia terminología de Coward y Ellis, el sujeto es producido por/en su práctica material. Pero esto está muy lejos de sostener, como lo hacen Coward y Ellis, que el marxismo genuino envuelve principalmente la producción del sujeto por/en las representaciones ideológicas. Cierto, como Althusser, ellos consideran la ideología como una fuerza material. Pero cualquier marxista tendría derecho a preguntarse si esta interpretación no lleva a una confusión de la ideología con su base material y si no es cierto que para Marx el hecho de que la ideología tenga una base material no debe pensarse en el sentido de que la ideología es la base material. Por esta razón Marx habría argumentado que su concepción de la historia no explica la práctica desde la idea sino explica la formación de las ideas desde la práctica material[54].

No se trata de negar el rol activo de la ideología en la sociedad. Pero es legítimo preguntarse si en esta interpretación althusseriana lo que se denomina "autonomía relativa" no ha llegado a ser una autonomía absoluta. La ideología aparece como constitutiva del sujeto, pero su propia determinación ha sido oscurecida. Pueden existir excelentes argumentos para proceder de esta manera y, de hecho, ésta será una de las proposiciones básicas del postestructuralismo, postmodernismo y postmarxismo que analizaremos más adelante en este libro; pero con seguridad, es demasiado mantener que este es "el" materialismo "genuino". Por eso Sichère ha acusado a Tel Quel de idealismo disfrazado de materialismo. En un estilo sarcástico apunta a la última trampa del idealismo: aparecer como materialismo. Sostiene que "hoy día todos son más o menos materialistas. Los escritores, porque tienen que ver con los materiales del lenguaje. Los pintores, porque tocan colores. Los músicos porque manipulan notas. Los psicoanalistas porque actúan sobre las pulsiones... Estábamos dentro del materialismo sin saberlo". Pero por supuesto, lo que Marx y Engels pensaron del materialismo nunca es tomado en cuenta[55].

Al menos es necesario comprender lo que la interpretación de Tel Quel envuelve con respecto al marxismo. Por medio de la transposición del factor determinante, la ideología aparece constituyendo sujetos como apoyos a sus significados, lo que extiende e infla su rol hasta el punto que adquiere el carácter determinante central dentro de la sociedad. Más aún, su función principal de fijar al sujeto para/en un cierto significado pareciera poder ser desafiado solo al nivel del individuo. Por eso el marxismo por sí mismo no sería capaz de dar cuenta de la lucha entre el cierre de la ideología y los procesos subjetivos. En otras palabras, el marxismo no tendría los elementos, los instrumentos para analizar la fuerza dinámica del cambio que supuestamente surge del individuo dividido o en contradicción. Solo el psicoanálisis podría hacer esto. En consecuencia la única posibilidad de acción revolucionaria es la ruptura psicoanalítica de la unidad y cierre imaginarios que la ideología impone a cada individuo. En las palabras de Coward y Ellis, "hasta que el marxismo pueda producir un sujeto imaginario, el cambio revolucionario será imposible"[56].

Es necesario recordar que esto es una completa inversión de lo que afirmaba Marx: “La coincidencia de las circunstancias que cambian y de la actividad humana o auto-cambio puede ser concebida y entendida racionalmente solo como práctica revolucionaria”[57], entendiendo además que esta práctica es condicionada por las fuerzas materiales de la sociedad. De aquí se siguen dos consecuencias: primero, que el cambio del sujeto no es previo al cambio de las circunstancias; por el contrario, puede lograrse solo por medio de la práctica revolucionaria; segundo, esta práctica no es dependiente de la libre voluntad o de las fuerzas psicológicas de los individuos, sino que está condicionada por fuerzas materiales. La posición psicoanalítica, por el contrario, transfiere la base de la revolución al individuo. Así como la ideología produce al sujeto para un significado reaccionario, el psicoanálisis produce al sujeto para un significado revolucionario. No parece haber mucho de materialista en esta conceptualización. Pareciera ser un retorno al idealismo: los significados y discursos se hacen constitutivos mientras los sujetos son pasivamente “actuados” por ellos.

[1] Véase sobre esto E. Veron, “Ideología y sociología: para una pragmática de las ciencias sociales”, en R. Zúñiga (ed.), *Instinto, motivación, valores e ideología* (Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaiso, 1971), p. 75.

[2] R. Barthes, *Mythologies* (London: Cape, 1972), pp. 114-15. Véase también R. Barthes, *Elements of Semiology* (London: Cape, 1967), p. 89.

[3] A. J. Greimas, *Sémantique structurale* (Paris: Larousse, 1966), pp. l23-6.

[4] Véase R. Barthes, *Mythologies*, p. 115 y *Elements of Semiology*, p. 90.

[5] R. Barthes, *Mythologies*, pp. 117 y 123.

[6] Ibid., p. 32.

[7] Véase R. Barthes, *Système de la mode* (Paris: Editions du Seuil, 1967).

[8] Ibid., p. 231.

[9] J. Culler, *Structuralist Poetics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1975), p. 38.

[10] R. Barthes, *Système de la mode*, p. 237.

[11] Ibid., p. 238.

[12] *Tel Quel* Nº 47, 1971, p. 97.

[13] A. J. Greimas, *Sémantique Structurale*, (Paris: Larousse, 1966).

[14] Ibid., pp. 119-171.

[15] A. J. Greimas, *Du Sens* (Paris: Editions du Seuil, 1970), p. 10.

[16] J. Culler, *Structuralist Poetics*, p. 82.

[17] A. J. Greimas, *Sémantique Structurale*, pp. 174-175.

[18] Ibid., p. 181.

[19] J. Culler, *Structuralist Poetics*, p. 75.

[20] Véase sobre esto E. Veron y S. Fisher, "Baranne est une creme", *Communications*, Nº 20, 1973, p. 162.

[21] J. Culler, *Structuralist Poetics*, p. 95.

[22] Véase por ejemplo el intento de L. F. Ribeiro de interpretar conflictos políticos sobre la base de este modelo. L. F. Ribeiro et al., *Sobre la justicia en Chile* (Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1973).

[23] J. Culler, *Structuralist Poetics*, p. 91.

[24] Véase K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto* (México: Grijalbo, 1967), p. 173.

[25] U. Eco, *La struttura assente* (Milan: Bompiani, 1968), pp. 55-8.

[26] P. Bourdieu, *Esquisse d'une theorie de la pratique*, (Geneva: Droz, 1972), p. 186.

[27] J. Culler, *Structuralist Poetics*, p. 95.

[28] E. Veron, "Communicacion de masas y produccion de ideologías: acerca de la constitución del discurso burgués en la prensa semanal", *Revista Latinoamericana de Sociologia*, Nº 1, 1974, p. 15.

[29] J. Culler, *Structuralist Poetics*, p. 259.

[30] Véase R. Coward y J. Ellis, *Language and Materialism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1977). Este texto es una muy buena introducción al pensamiento de *Tel Quel*.

[31] J. Kristeva, "L'engendrement de la formule", *Tel Quel*, Nº 37, 1969, p. 35.

[32] J. Kristeva, *Le Texte du Roman* (The Hague: Mouton, 1970), pp. 67-9, citado por R. Coward y J. Ellis, *Language of Materialism*, p. 52.

[33] J. Kristeva, "L'engendrement de la formule", p. 35.

[34] R. Barthes, *S/Z*, (London: Cape, 1974), p. 9.

[35] J. L. Baudry,"Ecriture, fiction, ideologie", *Tel Quel*, Nº 31, 1967, p. 22.

[36] R. Coward y J. Ellis, *Language and Materialism*, p. 2.

[37] Ibid., p. 61.

[38] Ibid., p. 67.

[39] Ibid., p. 73.

[40] Véase J. Larraín, *El concepto de Ideología*. Vol. 2, *El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser* (Santiago: LOM, 2008), pp. 170-175.

[41] R. Coward y J. Ellis, *Language and Materialism*, p. 75.

[42] Ibid., p. 91.

[43] J. Kristeva, *La Revolution du langage poetique* (Paris: Seuil, 1974), p. 103, citado por R. Coward y J. Ellis, *Language and Materialism*, p. 90.

[44] P. Sollers, "De quelques contradictions", *Tel Quel*, Nº 38, 1969, p. III.

[45] Ibid.

[46] R. Coward y J. Ellis, *Language and Materialism*, p. 82.

[47] Ibid.

[48] D. Adlam y A. Salfield, "A matter of language", *Ideology and Consciousness*, Nº 3, spring 1978.

[49] El artículo de Laplanche y Leclaire puede encontrarse en *Yale French Studies*, Nº 48, 1972, pp. 118-79. El repudio de Lacan se encuentra en el prefacio del libro de A. Lemaire, *Jacques Lacan* (London: Routledge & Kegan Paul, 1977).

[50] D. Adlam y A. Salfield, "A matter of language", p. 108.

[51] Ibid., p. 101.

[52] K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, Part 1 (London: Lawrence & Wishart, 1970), p. 42.

[53] K. Marx, *Capital* (London: Lawrence & Wishart, 1974), vol. 1, p. 173.

[54] K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, p. 58.

[55] B. Sichère, “Le faux materialisme ‘tel quel’, contre les interpreteurs”, en *Marxisme-Leninisme et psychanalyse*, (Paris: Maspero, 1975), pp. 111-12.

[56] R. Coward y J. Ellis, *Language and Materialism*, p. 91.

[57] K. Marx, “Theses on Feuerbach”, en K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, p. 121, thesis III.

Capítulo III
Postestructuralismo: Derrida y Foucault

Introducción

Las raíces del postestructuralismo se originan en la disolución de la problemática estructuralista, especialmente la de carácter marxista que comienza a ocurrir con la declinación del pensamiento althusseriano. El término se usa habitualmente en la academia, pero está lejos de referirse a una corriente de pensamiento claramente delimitada y con representantes bien definidos. Es más, muy probablemente varios de los autores habitualmente etiquetados como "postestructuralistas" lo negarían, y otros que se auto-llaman postestructuralistas quizás sean más bien estructuralistas o postmodernistas. Han sido mencionados como postestructuralistas Derrida, Foucault, Barthes, Kristeva, Lacan, Lyotard, Laclau. Aunque no concuerdo con esta lista porque algunos son más postmodernistas (Lyotard) y otros más estructuralistas (Barthes), al menos comparten una visión crítica del estructuralismo y sus pretensiones de cientificidad en el estudio de la cultura.

Es claro que muchos de los autores considerados como postestructuralistas partieron siendo marxistas desilusionados del marxismo ortodoxo y atraídos por las promesas antideterministas y antireduccionistas de la teoría de Althusser. Es también un hecho comprobable que muchos de estos autores eventualmente volvieron en contra de Althusser sus propias armas críticas, se separaron de él y comenzaron un proceso sistemático de crítica y deconstrucción que los llevó finalmente a abandonar el marxismo. Pero aun así, el lenguaje, los temas y la estructura discursiva interna del postestructuralismo llevan el sello de la problemática estructuralista althusseriana y tienen en el marxismo un punto de referencia, aunque sea negativo.

La línea divisoria entre postestructuralismo y postmodernismo está lejos de ser clara. Ciertamente, ambas corrientes comparten un buen número de premisas y principios, como por ejemplo la centralidad del

discurso para la vida social, la desconfiaza relativista con respecto a la verdad, la constitución discursiva del sujeto, etc. Algunos autores como Boyne y Rattansi arguyen que en principio el término postmodernismo debe ser aplicado solo a algunos proyectos estéticos contemporáneos que reaccionan contra algunas formas de modernismo en las artes. Sin embargo, ellos mismos acceptan que es difícil restringir el uso del término de esta manera, dado el hecho de que en la práctica ya ha sido extendido para cubrir desarrollos postestructuralistas en filosofía, teoría literaria y ciencias sociales[1].

Sin negar la existencia de hecho de importantes traslapos, quiero sugerir que es útil mantener una distinción entre postestructuralismo y postmodernismo. A mi manera de ver, el primer término debe aplicarse preferiblemente a aquellos autores tales como Foucault, Hindess, Hirst, Laclau y Mouffe que no disuelven la realidad social en signos e imágenes fragmentarias, en puros simulacros, y que todavía piensan que una variedad de sujetos colectivos pueden ser políticamente constituidos por medio de discursos progresistas que resisten frente al poder o que buscan el socialismo. Por el otro lado, el postmodernismo es un término que debe aplicarse preferentemente a aquellos autores como Baudrillard que ya no esperan que cambios significativos puedan intentarse en la sociedad y que tienden a disolver la realidad en simulacros. De donde, aparte de su horror por todas las formas de totalitarismo y por todas las teorías de la verdad universal, no consideran valioso entrar en ninguna forma de lucha emancipatoria. De hecho, sospechan de todos los discursos emancipatorios y prefieren aceptar el carácter hiperreal y caótico de la sociedad donde ni siquiera el poder existe ya más como realidad.

Mientras para el postestructuralismo la crítica ideológica es reemplazada por el discurso articulador que crea posiciones de sujeto ideológicamente activas, para el postmodernismo la crítica ideológica es reemplazada por el fin de la ideología. Por esto mismo la política mantiene un cierto sentido para los postestructuralistas, mientras que parece perder su objetivo para los postmodernistas. A pesar de estas diferencias, es bueno recordar que muchas de las premisas del postestructuralismo condujeron al postmodernismo, el que las desarrolló en

forma extrema. Desde este punto de vista entonces hay más continuidades que diferencias entre postestructuralismo y postmodernismo. Con todo es también importante saber apreciar las diferencias.

Como lo ha sostenido Callinicos[2], el término postestructuralismo fue usado primero en Estados Unidos y se refiere a dos corrientes de pensamiento, relacionadas pero distintas. La primera es el "textualismo" de Derrida. La segunda, es la línea del poder/conocimiento de Foucault. Su influencia en las ciencias sociales ha sido mucho más extendida que la de Derrida. La primera línea de pensamiento tiene bastante menos que decir sobre la ideología que la segunda y es dudoso aun que sea posible atribuirle una cierta concepción de ideología. No obstante es productivo dar una idea, aunque sea breve, de esta posición y explorar hasta qué punto pudiera contribuir al debate sobre la ideología. La segunda línea se va separando conscientemente del concepto de ideología y argumenta en su contra, pero aun así, como veremos, le es difícil desembarazarse de él completamente. Veremos también una variedad postestructuralista inglesa, tributaria de Foucault, desarrollada por Paul Hirst y Barry Hindess que conduce a un ataque radical contra la epistemología. Aunque los autores Laclau y Mouffe podrían ser tratados en este capítulo porque comparten muchas de las premisas generales del postestructuralismo, hoy día se los conoce más bajo la rúbrica del postmarxismo que del postestructuralismo y por eso los trataré separadamente en el último capítulo.

El textualismo de Derrida

Derrida coloca a la literatura en el centro de la producción de conocimiento al someter toda cuestión filosófica a preguntas de tipo retórico y estilístico, es decir, a las preguntas que le haría un crítico literario. La literatura se convierte así en el modelo de argumentación y de verdad de la filosofía y con ello inevitablemente los textos teóricos pierden su contenido cognitivo inequívoco. En la opinión de Habermas, se produce una "estetización del lenguaje"[3] que lo hace perder su significado preciso. Como lo ha sostenido Rorty, el textualismo de Derrida conduce a tratar a la ciencia y a la filosofía como géneros literarios:

> Mientras que el idealismo del siglo XIX quiere que un tipo de ciencia (la filosofía) ocupe el lugar de otra (la ciencia natural) como centro de la cultura, el textualismo del siglo XX quiere que este centro lo ocupe la literatura, considerando a ambas, ciencia y filosofía, en el mejor de los casos, como géneros literarios"[4].

En el textualismo de Derrida destacan dos aspectos. Primero se niega la posibilidad de un más allá del discurso, "no existe un fuera-de-texto"[5]. Para Derrida el texto adquiere una vida propia independiente de su autor y esta tesis está basada en la iterabilidad simbólica de los signos o de las constelaciones de significados. La idea de iterabilidad o citabilidad, partiendo del supuesto de que todo signo debe ser repetible, le pone límites a la intencionalidad del autor como responsable de la significación[6]. Existiría una especie de ley de la contaminación que impediría decidir entre actos intencionales y repeticiones parasíticas que nunca pueden ser excluidas. Así entonces el campo de significación carecería de significados fijos o referidos a algo más allá del discurso. Como dice Derrida:

> El significado del significado es implicación infinita, la referencia indefinida del significante al significado... Su fuerza es una cierta equivocación infinita y pura que no da respiro al sentido significado, no le da descanso... siempre significa de nuevo y difiere[7].

Los significados se autonomizan y dependen más bien de la interrelación de significantes, de estas repeticiones o citas que inevitablemente interfieren los significados intencionados. Segundo, no puede haber entonces una verdad objetiva más allá del discurso. La verdad es un efecto del discurso. Derrida sostiene que la ausencia de toda posibilidad de pretender la verdad absoluta no termina en el nihilismo, sino que más bien hace al totalitarismo imposible, porque el totalitarismo depende completamente de su propia versión de la verdad. Pero el significado no inhiere en un texto, se encuentra más bien en la interacción entre el texto y el lector.

El texto derrideano es un texto plural, tan abierto como para permitir un número infinito de interpretaciones. Cada vez que alguien escribe algo o produce un texto, lo hace a partir de otros textos. Del mismo modo, los lectores interpretan lo que leen a partir de otros textos leídos anteriormente. Cada texto está relacionado a todos los otros.

Todos los textos son repeticiones de otros textos en un sentido profundo. De este modo, como lo dice David Harvey, "la vida cultural es vista así como una serie de textos que se intersectan con otros textos, produciendo más textos (incluyendo los de los críticos literarios...)"[8]. Esto es lo que se denomina "intertextualidad". El tejido intertextual no es controlado por los autores, tiene una vida propia. Por eso en cada texto aparecen significados que los autores no han querido entregar: "Es vano tratar de dominar un texto porque el perpetuo entretejido de textos y significados está más allá de nuestro control. El lenguaje opera a través de nosotros"[9]. Los significados son necesariamente inestables y ambiguos y su mejor expresión es, para Derrida, como un *collage* o montaje que contiene una heterogeneidad de elementos constituyentes y por ende una multiplicidad de significados.

De aquí surge la "deconstrucción": es una manera de leer que mira dentro de un texto a otro, que incorpora textos en otro texto. La deconstrucción es una propuesta metodológica fundamental de Derrida que le quita poder al autor para imponer el sentido final de su texto. Implica hasta cierto punto desconectar un texto de su autor, romperlo para revelar sus jerarquías internas y sus presuposiciones que tienen que ver con el impacto o la presencia de otros textos dentro de él. Una lectura deconstructiva de un texto busca descubrir su ambivalencia, sus silencios, lo que fue dejado fuera o incorporado por otros textos. La deconstrucción no tiene que ver con desenmascarar errores. Ese sería el rol de la crítica ideológica que presupone la existencia de una verdad que puede ser descubierta. La deconstrucción es más bien un intento de entender, transponer y redefinir un texto en términos de otros textos con los cuales fue inconscientemente construido.

Dos críticas importantes se han hecho a los presupuestos de donde parte Derrida. La primera tiene que ver con la premisa de que no existe nada afuera del texto. Obviamente no se trata de que Derrida niegue la existencia del mundo objetivo, de lo que es extra-discursivo, de lo que está más allá del texto, pero lo que sí se pone en duda es la capacidad humana para conocerlo[10]. Se crea así una barrera entre el mundo textual y el mundo material que en parte nos recuerda la tesis de Kant acerca de la imposibilidad de conocer la cosa-en-sí. Pero al menos en

Kant los fenómenos materiales se podían entender científicamente, a través del marco organizativo de las categorías del espíritu. En Derrida no aparece un reconocimiento de ese orden. En segundo lugar, al asimilar la filosofía y la ciencia a géneros literarios, olvida las diferencias entre la retórica y la lógica y se salta los estándares de validación que son propios y específicos de cada orden y que difieren sustancialmente[11].

¿Hacia una crítica ideológica en Derrida?

¿Es posible hablar de una cierta concepción de la ideología en Derrida? A primera vista no es fácil encontrar alguna conexión directa con este concepto. El término mismo ideología apenas sí se usa y no existe ningún desarrollo sistemático del concepto. No obstante, existen unas pocas referencias a la ideología y más aún, una cierta intencionalidad de rebatir lo que ha sido el sentido común de los sistemas filosóficos que podrían entenderse eventualmente como un intento de crítica ideológica. En efecto, en su análisis de la escritura, Derrida argumenta que para la historia de la filosofía la escritura se ha concebido como un medio para expandir el significado o contenido semántico del mensaje más allá del presente, presuponiéndose así un espacio homogéneo de comunicación a través del tiempo.

Tomando solo un ejemplo desde la historia de la filosofía, Derrida argumenta que, de acuerdo con el pensamiento de Condillac, si los hombres escriben es “(1) porque tienen algo que comunicar; (2) porque lo que tienen que comunicar son sus ‘pensamientos’, sus ‘ideas’, sus representaciones... (3) porque los hombres son ya capaces de comunicarse y comunicar sus pensamientos uno al otro...”[12]. Derrida nota que para Condillac la escritura se efectúa para comunicarse con alguien que está ausente. Es decir, la ausencia es la de la audiencia, la del destinatario, pero Condillac no nota ni examina la ausencia del que escribe, la que, sin embargo “pertenece a la estructura de toda escritura”[13]. Esta omisión es típica de toda la filosofía. Y es en este contexto donde Derrida coquetea brevemente con la utilización del concepto de ideología:

> Si decimos ahora que este análisis es 'ideológico', no es primariamente para contrastar sus nociones con conceptos 'científicos', ni para referirse al uso a menudo dogmático –se podría decir también 'ideológico'– de la palabra ideología, que hoy día es tan raramente examinada en su posibilidad e historia. Si defino las nociones del tipo de las de Condillac como ideológicas, es que contra el transfondo de una tradición filosófica vasta, poderosa y sistemática dominada por la auto-evidencia de la idea (eidos, idea), ellas delinean el campo de la reflexión de los 'ideólogos' franceses, quienes, después de Condillac, elaboraron una teoría del signo como representación de la idea, que en sí misma representa la cosa percibida[14].

Aunque esta cita no es totalmente clara, pareciera dar pie a la idea de que toda la teoría tradicional de la significación y la representación en el estructuralismo y en la filosofía tiene un carácter ideológico. Si esto fuera cierto, entonces el propio Derrida estaría considerando su análisis como una crítica de la ideología. Esta ideología es la que establece al sujeto, al autor como indispensable para el significado y a las ideas como representaciones de una realidad externa. Pero como hemos visto, para Derrida la realidad es que no hay un más allá del texto y que "escribir es producir una marca que constituirá una clase de máquina que es a su vez productiva, que mi futura desaparición en principìo no le impedirá funcionar"[15], es decir que por sí misma producirá múltiples sentidos. Derrida concibe así el escribir como "una estructura iterativa separada de toda responsabilidad absoluta, de la conciencia como la autoridad de último análisis, escribir hecho huérfano y separado al nacer de la asistencia de su padre..."[16].

Relacionado con esto mismo, pero en un contexto diferente, aparece una referencia a la ideología en la crítica que Derrida hace a la concepción lineal de la historia y de la escritura de acuerdo con la cual una presencia original se relaciona con una presencia final mediante una línea recta, ocultando o reprimiendo la pluri-dimensionalidad simbólica. Derrida plantea que

> El modelo enigmático de la línea es así la cosa misma que la filosofía no pudo ver cuando tenía sus ojos abiertos sobre el interior de su propia historia. Esta noche comienza a iluminarse un poco en el momento cuando la linealidad –que no es pérdida o ausencia sino la represión del pensamiento simbólico pluri-dimensional– relaja su opresión porque comienza a esterilizar la economía científica y técnica que ha favorecido por largo tiempo. De hecho, por mucho tiempo su posibil-

idad ha estado unida estructuralmente con la economía, la técnica y la ideología. Esta solidaridad aparece en el proceso de atesoramiento, capitalización, sedentarización, jerarquización de la formación de la ideología por la clase que escribe o que, más bien, comanda a los escribas[17].

De alguna manera esta cita trasunta una visión de la ideología –en este caso una ideología sobre la escritura– como teniendo una base material en la capitalización de la sociedad y en una clase dominante. Al mismo tiempo aparece la función de ocultar o reprimir el pensamiento simbólico pluridimensional y se critica a la filosofía por no haber sido capaz de verla. Hay en toda esta formulación elementos que podrían acercar la visión de Derrida sobre la ideología a la visión marxista. Sin duda las referencias a la ideología en Derrida son demasiado pocas como para sacar de ellas una "visión" o teoría general de la ideología. Pero aun así hay indicios que permiten hipotetizar que quizás Derrida funcionaba con una cierta concepción implícita de la ideología, de carácter crítico y cercana al marxismo.

Foucault y la concepción del poder

Es posible distinguir tres etapas en el desarrollo de la obra de Foucault. En la primera, que corresponde a los años 60, Foucault todavía está muy influenciado por el estructuralismo y su objetivo es realizar una "arqueología", cuyo foco son los sistemas de conocimiento y que busca una descripción histórica de las prácticas discursivas para ubicar las condiciones de posibilidad del conocimiento. En la segunda, que coincide con los años 70 y que es muy influida por Nietzsche, la arqueología es reemplazada por la "genealogía", cuyo interés son las modalidades del poder y sus relaciones con el conocimiento; en otras palabras, la genealogía busca determinar las condiciones materiales del discurso. En esta etapa Foucault desarrolla una crítica radical a la modernidad y a la razón. En la tercera etapa, correspondiente a los años 80, Foucault propone un nuevo acercamiento que transita desde las tecnologías de dominación de la genealogía hacia las tecnologías del sí mismo, donde los individuos se autoconstituyen y construyen sus identidades. El interés se centra en mostrar a través del estudio de la antigedad clásica cómo es posible mediante ciertas téc-

nicas transformar el propio cuerpo, conductas y pensamientos para alcanzar una cierta felicidad y perfección. Se produce así una cierta revalorización de la Ilustración y sus logros, como también de la creatividad del sujeto. Desde el punto de vista de la ideología las dos primeras etapas son las más importantes.

Foucault, como muchos postestructuralistas y postmodernistas, fue muy influenciado por el estructuralismo y por el marxismo althusseriano a principios de los años 1960. La influencia del estructuralismo se nota en su periodización temprana (1966) de distintas épocas de la historia intelectual gobernadas por una sola episteme, especie de estructura conceptual que provee un horizonte de pensamiento transversalmente común a varias disciplinas[18]. Sin embargo Foucault reaccionó contra el marxismo y el estructuralismo a causa de su racionalidad totalizante. Como historiador que era, se propuso descubrir los vínculos necesarios que existen entre las disciplinas o formas de conocimiento e instituciones opresivas y sus prácticas que someten al individuo.

Como lo ha sugerido Poster, hay buenas razones para considerar el trabajo de Foucault como una respuesta teórica a las dificultades del Marxismo Occidental[19]. En este respecto, una comparación entre Foucault y Althusser es instructiva, porque muestra que comparten ciertas preocupaciones básicas: ambos conectan íntimamente el conocimiento con prácticas institucionales, ambos rechazan la centralidad del sujeto y lo conciben como constituido por el discurso y, más importante, ambos desean exponer varias formas de dominación. Pero al mismo tiempo, las diferencias teóricas son muy sustanciales. Foucault rechaza las categorías de totalidad, base y superestructura y tiene serias reservas acerca del concepto de ideología. Rehúsa aceptar una oposición entre ideología y ciencia, entre conocimiento y poder, y lleva la problemática del poder más allá de la esfera del dominio de clase y de la dominación del Estado.

Mientras Althusser analizaba el modo de producción como una totalidad hecha de varias instancias sociales articuladas de acuerdo con determinaciones específicas y determinada en último término por la estructura económica, Foucault propone una arqueología del conocimiento que se diferencia de una hermenéutica del conocimiento

que busca una verdad profunda subyacente al discurso. Esta arqueología enfatiza la discontinuidad, la dispersión y la diferencia al afirmar que la posibilidad de una historia total ha empezado a desaparecer mientras emerge la posibilidad de una historia general: "Una descripción total delinea todos los fenómenos alrededor de un solo centro –un principio, un significado, un espíritu, una visión del mundo, una forma general; una historia general, por el contrario, desplegaría el espacio de una dispersión"[20]. Este es el resultado del despliegue multiforme de las relaciones de poder, pero no significa que la historia es caótica:

> La historia que nos soporta y determina tiene la forma de una guerra más que la de un lenguaje: relaciones de poder, no relaciones de significado. La historia no tiene "significado", aunque esto no es decir que es absurda o incoherente. Por el contrario, es inteligible y debe ser susceptible de análisis hasta en sus más pequeños detalles –pero esto de acuerdo con la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y las tácticas[21].

Por esta razón Foucault no cree en la idea ilustrada de progreso, más bien mira a la modernidad en su época clásica anterior al siglo XIX como el momento en que se inaugura un nuevo modo de dominación, una nueva manera de ejercer el poder. En otras palabras, lo que ha existido es progreso en la "diseminación y refinamiento en las técnicas de dominación"[22], pero no en el sentido habitual de camino hacia la libertad, igualdad y fraternidad:

> La humanidad no progresa gradualmente de combate en combate hasta que llega a la reciprocidad universal, donde el imperio de la ley finalmente reemplaza la guerra; la humanidad instala cada una de sus violencias en un sistema de reglas y así procede de dominación en dominación[23].

Mientras Althusser distinguía el poder del Estado de los aparatos de Estado, y distinguía entre los aparatos represivos de Estado que funcionan por medio de la violencia y los aparatos ideológicos de Estado que funcionan por medio de la ideología, Foucault afirma la omnipresencia del poder y el hecho de que el poder no es algo que es adquirido o tomado o que está en una posición de exterioridad con respecto a otro tipo de relaciones. El poder es algo que circula, que nunca está precisamente localizado o es apropiado como una mer-

cancía[24],“el poder está en todos lados; no porque abraza todo, sino porque viene de todos lados”[25].

Foucault quiere explorar los mecanismos o la técnicas del poder, quiere analizar las “micro-relaciones” de poder, “los niveles capilares del poder”, es decir, “el punto donde el poder alcanza la fibra misma del individuo” más que proveer una definición o teoría universal del poder al nivel político central de la sociedad. Desde el siglo XVIII el poder ha cambiado en el sentido de que su ejercicio ya no es más puramente “desde arriba”, sino también “desde dentro” del cuerpo social. Foucault acepta que pueden existir conexiones entre “modos de ejercer el poder a pequeña escala” y cambios societales más estructurales, pero niega “que el cambio al nivel capilar del poder esté absolutamente amarrado a los cambios institucionales al nivel de las formas centralizadas del Estado”[26]. Foucault no niega la importancia del poder del Estado, pero está convencido de que muy poco va a cambiar en la sociedad si los mecanismos capilares del poder no son modificados. Esto es lo que pasó en la Unión Soviética: la revolución se entrampó porque cambió el poder del Estado pero mantuvo los mecanismos cotidianos de poder[27].

En una proposición influida por Nietzsche, Foucault va a afirmar que el poder no puede ser concebido separadamente del conocimiento. Desea abandonar la idea humanista de que el conocimiento solo puede ser adquirido en la ausencia del poder y argumenta que el ejercicio del poder crea nuevos objetos de conocimiento y sistemas de información. El conocimiento, a su vez, constantemente produce efectos de poder:

> Ningún cuerpo de conocimiento puede formarse sin un sistema de comunicaciones, registros, acumulación y desplazamiento que es en sí mismo una forma de poder y que está vinculado, en su existencia y funcionamiento, a otras formas de poder. A la inversa, ningún poder puede ser ejercido sin la extracción, apropiación, distribución y retención de conocimiento[28].

> Debemos abandonar toda una tradición que nos permite imaginar que el conocimiento puede existir solo donde las relaciones de poder están suspendidas y que el conocimiento puede desarrollarse solo fuera de sus preceptos, sus demandas y sus intereses... debemos abandonar la creencia de que el poder nos vuelve locos y que, por la misma razón, la renuncia al poder es una de las condiciones del concimiento. Debemos admitir, más bien, que el poder produce conocimiento...

> que el poder y el conocimiento están directamente implicados el uno con el otro; que no existe relación de poder sin la constitución correlativa de un campo de conocimiento[29].

Para Foucault surge un problema por el hecho de que las disciplinas, una vez constituidas (pedagogía, criminología, psiquiatría, etc.), tienden a olvidar sus orígenes, se formalizan y ocultan sus luchas contra los saberes de la gente común o saberes subyugados de aquellos que sufrieron en sus cuerpos la disciplina institucional. Pero esos saberes, descalificados, tratados como inadecuados, de algún modo subsisten, reemergen una y otra vez y crean una verdadera insurrección contra las ciencias establecidas. Son ellos los que permiten la crítica. Foucault propone lo que él llama una genealogía o historia genealógica que toma en cuenta a los saberes subyugados, además del conocimiento erudito tradicional, para "establecer un conocimiento histórico de las luchas y para usar ese conocimiento tácticamente hoy día"[30]. La genealogía, dice Foucault, debe luchar contra los efectos del discurso del poder que se considera científico, debe ser vista como un tipo de intento de emancipar los saberes históricos de la subyugación.

Las genealogías son "anti-ciencias" que buscan "la insurrección de los saberes que se oponen primariamente no a los contenidos, métodos o concepto de una ciencia, sino a los efectos de los poderes centralizadores que están vinculados a la institución y funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad tal como la nuestra"[31]. Esto indica claramente que para Foucault el poder está lejos de tener una hegemonía total sobre la vida de los seres humanos. Si bien es cierto que el poder está en todas partes (es omnipresente), no es menos cierto que allí donde está habrá oposición y lucha. En sus palabras, "estoy solo diciendo: tan pronto como existe una relación de poder, existe la posibilidad de resistencia. Nunca podemos ser atrapados por el poder; siempre podemos modificar su firme contención en condiciones determinadas y de acuerdo a una estrategia precisa"[32].

No existe, por lo tanto, un pesimismo total en Foucault con respecto al conocimiento/poder. Se puede luchar contra el poder, pero por otro, esta lucha no termina nunca, dada la omnipresencia del

poder: no hay escape de la relación poder/conocimiento en general, solo un escape particular. Para Foucault, la única manera de "eliminar el fascismo en nuestra cabeza", es explorar y construir sobre las cualidades abiertas del discurso humano, y por lo tanto intervenir en la manera como el conocimiento es producido y constituido en los sitios particulares donde un discurso-poder localizado prevalece. El trabajo de Foucault con homosexuales y presos no buscaba producir reformas en las prácticas del Estado sino más bien se dedicaba al cultivo y expansión de resistencias localizadas.

El problema de la ideología en Foucault

No es sorprendente, por lo tanto, que Foucault haya sido influenciado por una concepción nietzscheana de la ideología que parte con una crítica de los conceptos mismos de conocimiento, ciencia y verdad. Es posible encontrar en los escritos tempranos de Foucault una utilización del concepto de ideología en un sentido negativo, pero con la salvedad –contra Marx y especialmente Althusser– de que no existe una oposición entre ciencia e ideología:

> La ideología no excluye la cientificidad. Pocos discursos han dado tanto lugar a la ideología como el discurso clínico o el de la economía política: esta no es una razón suficientemente buena para tratar a la totalidad de sus afirmaciones como distorsionadas por el error... Corrigiéndose, rectificando sus errores... el discurso no deshace necesariamente sus relaciones con la ideología. El rol de la ideología no disminuye a medida que se incrementa el rigor y el error es disipado[33].

El rechazo de la oposición ciencia/ideología lleva a Foucault a subestimar las cuestiones relativas a la validez epistemológica del discurso. Para él los discursos no son en sí mismos verdaderos o falsos, científicos o ideológicos. Cada sociedad tiene su propio régimen de verdad, sus propios discursos aceptados que funcionan como verdaderos, sus propios mecanismos y procedimientos para decidir lo que cuenta como verdadero. La verdad no está fuera del poder[34]. Las preguntas epistemológicas son entonces reemplazadas por preguntas relativas a la constitución de campos de conocimiento que tienen su propia "verdad" y que expresan una forma de poder. Así la psiquiatría, la criminología, la medicina clínica, la pedagogía y otras ciencias

humanas surgieron en contextos institucionales tales como los asilos, prisiones, hospitales, escuelas, etc., que constituyen sus propios sistemas de poder para controlar y disciplinar a sus internos. A la disciplina como conocimiento corresponde la disciplina como normas de conducta de los individuos.

Las disciplinas son "técnicas para asegurar el ordenamiento de las multiplicidades humanas"[35]. Como lo dicen Best y Kellner, "el último objetivo y efecto de la disciplina es la 'normalización', la eliminación de todas las irregularidades psicológicas y sociales y la producción de sujetos dóciles y útiles..."[36]. Pero estas disciplinas institucionales logran la sujeción de sus miembros no necesariamente por medio de la violencia o apuntando a las mentes de sus internos en orden a engañar u ocultar (ideología); a lo que apuntan es a la docilidad del cuerpo. Controlan disciplinando, utilizando las fuerzas y optimizando las capacidades del cuerpo. Esto es lo que Foucault llama la economía política del cuerpo[37] o la anátomo-política del cuerpo[38]. No es sorprendente, por lo tanto, que Foucault haya empezado a tener dudas crecientes sobre la utilidad del concepto de ideología.

En efecto, desde 1970 en adelante la mayoría de la referencias a la ideología o procesos ideológicos aparece en contextos donde Foucault argumenta en contra de reducir fenómenos o procesos particulares a la ideología. Por ejemplo, argumenta que la formación de discursos no necesita ser analizada en términos de ideología[39], que los aparatos de conocimiento, los mayores mecanismos de poder, no son constructos ideológicos[40], que la pregunta política acerca de los intelectuales y la verdad no es la conciencia alienada o la ideología[41], que el poder no impone contenidos ideológicos al conocimiento[42], etc. Foucault es particularmente crítico del marxismo en la medida que éste le da demasiada importancia a la ideología como un vehículo de poder: "Lo que me perturba de estos análisis que priorizan la ideología es que siempre presuponen un sujeto humano en la línea del modelo provisto por la filosofía clásica, dotado de una conciencia que se piensa entonces que el poder se ha tomado"[43]. Lo que esta crítica parece argumentar es que es un error pensar que los individuos se someten al poder porque son o engañados o convencidos por la ideología. Más

que los efectos del poder en la conciencia individual se deben estudiar los efectos del poder en el cuerpo. El poder no se toma la conciencia de un sujeto pre-establecido, sino que el sujeto es el producto de una relación de poder que afecta el cuerpo de los individuos, "las relaciones de poder pueden penetrar el cuerpo en profundidad, sin depender aun de la mediación de las propias representaciones del sujeto. Si el poder se apodera del cuerpo, no es a través de ser primero internalizado en la conciencia de la gente"[44].

En definitiva, la idea de Foucault parece ser que las capacidades heurísticas y explicativas del concepto de ideología han sido grandemente sobrestimadas, especialmente dentro del marxismo. De hecho explícitamente reconoce que para él es difícil hacer uso de la noción de ideología por tres razones:

> La primera es que, nos guste o no, siempre está en oposición virtual a algo que se supone cuenta como verdad... El segundo inconveniente es que el concepto de ideología se refiere, pienso que necesariamente, a algo del orden del sujeto. Tercero, la ideología se ubica en una posición secundaria con respecto a algo que funciona como su infraestructura, como su determinante económico, material, etc. Por estas tres razones, pienso que esta es una noción que no puede ser usada sin circunspección[45].

Si al principio Foucault había argumentado que la ciencia no excluía la ideología, ahora mantiene que el análisis de formas de conocimiento o "formaciones discursivas" no puede ser llevado a cabo desde el punto de vista de la epistemología, es decir, la pregunta acerca de si los discursos son verdaderos o falsos, ideológicos o científicos, racionales o irracionales, ya no es más relevante. Es en este contexto que Foucault esboza sus ideas sobre la constitución de objetos y sujetos que será tan influyente entre antiguos althusserianos como Hindess, Hirst, Laclau y Mouffe. Primero, sugiere que los objetos del discurso no tienen realidad fuera del discurso. Foucault quiere "deshacerse de las 'cosas'. 'Despresentarlas'. Sustituir el tesoro enigmático de las 'cosas' anteriores al discurso por la formación regular de los objetos que emergen solo en el discurso"[46].

Segundo, plantea que es necesario destruir el sujeto: "uno tiene que deshacerse del sujeto constituyente, y eliminar al sujeto mismo, es de-

cir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto dentro de un marco histórico”[47]. Foucault sostiene que los sujetos no son los productores del discurso sino más bien “posiciones” en el discurso que pueden ser ocupadas por individuos. El sujeto no es “la conciencia que habla ni el autor de la formulación sino una posición que puede ser llenada en ciertas condiciones por varios individuos”[48]. Sin embargo, a diferencia de Althusser, Foucault rehúsa aceptar que el sujeto es constituido por la ideología. El sujeto es más bien moldeado por el poder a través de su cuerpo más que a través de su conciencia. Como lo pone, “debemos tratar de aprehender la sujeción en su instancia material como una constitución de sujetos[49].

Crítica a Foucault sobre la ideología

Me parece bastante claro que los ataques de Foucault al concepto de ideología no son completamente consistentes con su propia práctica como un intelectual que está en el centro de importantes debates, donde él trata de devaluar o arrojar dudas sobre otras posiciones teóricas por su capacidad de encubrimiento. Así, por ejemplo, en una clase magistral, argumenta vigorosamente tanto contra la concepción liberal del poder como contra la marxista porque comparten una forma de economicismo. La concepción liberal considera al poder como un derecho que se puede poseer como una mercancía; la concepción marxista considera el poder de clase como surgiendo del control económico sobre los medios de producción. Foucault critica a ambos y arguye en favor de una noción de poder como una relación de fuerzas cuya mejor expresión es la guerra[50]. Desde el punto de vista de mi argumentación, no importa tanto si se acepta o no esta concepción. Lo que sí importa es que parece apuntar a un tipo de crítica ideológica. Foucault podría contrargumentar que mostrar los inconvenientes e inadecuaciones de otras posiciones no es necesariamente una crítica ideológica. Pero la manera como discute el rol de la concepción jurídica del poder basada en la soberanía es altamente sintomática. En efecto, Foucault argumenta que la nueva forma de poder disciplinario que emerge en el siglo XVIII no puede ser explicado en términos de soberanía, y sin embargo este ha

> permitido a un sistema de derecho ser superimpuesto sobre el mecanismo de la disciplina de tal manera de ocultar sus procedimientos reales, el elemento de dominación inherente en sus técnicas, y garantizar a todos, por virtud de la soberanía del Estado, el ejercicio de sus derechos soberanos apropiados[51]

> Una vez que se hizo necesario para las restricciones disciplinarias ser ejercitadas a través de mecanismos de dominación y, sin embargo, al mismo tiempo para su efectivo ejercicio del poder, ser disfrazadas, se requirió una teoría de la soberanía que hiciera su aparición al nivel del aparato legal[52].

¿Puede existir un endoso más claro de la importancia que tiene el rol ideológico de la teoría de la soberanía? Foucault está argumentando que el discurso jurídico del poder no solo es inadecuado para explicar el poder disciplinario, sino también enmascara y disfraza su existencia. ¿No es eso muy similar al rol que Marx le dio al concepto ideología?: distorsionar la realidad para ocultar y permitir el funcionamiento de la dominación. Se puede concordar con que una nueva forma de poder ha surgido que no tiene un necesario carácter ideológico, pero el ocultamiento de su operación por la teoría de la soberanía no carece de importancia, ya que Foucault parece sugerir que el enmascaramiento es una precondición para el ejercicio efectivo del poder disciplinar. En su Historia de la Sexualidad, Foucault se pregunta por qué la noción jurídica del poder, siendo tan inadecuada, es tan fácilmente aceptada, y sugiere lo siguiente:

> déjenme ofrecer una razón táctica y general que parece autoevidente: el poder es tolerable solo bajo la condición de que oculte una parte sustancial de sí mismo. Su éxito es proporcional a su habilidad para esconder sus propios mecanismos... Para él, el secreto no es de la naturaleza del abuso; es indispensable para su operación[53].

De este modo, Foucault encuentra que, aunque el ejercicio contemporáneo del poder es asegurado por medio de la técnica, la normalización y el control y no por el derecho, la ley o el castigo, la mayoría de los discursos sobre la sexualidad todavía operan con una representación jurídica del poder. El socavamiento de las nuevas técnicas del poder parece requerir una nueva teoría del poder que desenmascare su operación secreta. Por eso propone "liberarse" de la concepción jurídica (yo diría ideológica) para "concebir el sexo sin la ley y el

poder sin el rey”[54]. De este modo, la crítica ideológica ha adquirido una importancia renovada, no solo como una forma desmitificadora del ejercicio del poder, sino también como una precondición para desarrollar una efectiva resistencia al poder. Por lo menos se puede decir que habiendo expulsado a la ideología por la puerta delantera, Foucault la ha hecho volver por la puerta de atrás. Y por eso Foucault puede ser objeto de la misma objeción que él hizo contra aquellos que sobrestimaban el rol de la ideología[55].

Ideología y fin de la epistemología: Hindess y Hirst

La tendencia representada por el trabajo de Paul Hirst y Barry Hindess en Gran Bretaña forma parte de la corriente postestructuralista más amplia que, habiendo partido desde premisas althusserianas, se volvió contra las formas de racionalidad totalizante y terminó abandonando el marxismo. La influencia de Foucault en este proceso es muy clara. Althusser había querido mantenerse alejado de una concepción de la ideología basada en la capacidad de distinguir entre representaciones de la realidad verdaderas y falsas y afirmaba la existencia de una diferencia crucial entre “objetos reales”, que son externos al pensamiento, y “objetos de conocimiento”, que son internamente constituidos en/por el discurso. Hindess y Hirst reafirman este principio asegurando que:

> Las entidades a las que se refiere el discurso se constituyen solamente en y a través de las formas del discurso en el que son especificadas. Los objetos del discurso no pueden ser especificados extra-discursivamente... No se trata aquí de si los objetos del discurso existen independientemente de los discursos que los especifican. Los objetos del discurso no existen en modo alguno en ese sentido: se constituyen en y a través de los discursos que se refieren a ellos[56].

Pero aquí Hirst descubre una gran inconsistencia, porque aunque Althusser niega que la ideología es una representación falsa de la realidad, todavía acepta que la ideología representa la “relación vivida” de los seres humanos con sus condiciones de existencia y que envuelve un mal reconocimiento. Es decir, la concepción de la ideología de Althusser no solo “separa ‘representación’ y la ‘relación vivida’ que representa” sino también “restaura su estatus clásico como repres-

entación falsa”[57]. Esto significa que reintroduce por la puerta de atrás tanto la idea epistemológica de la falsedad como la teoría sujeto/objeto del conocimiento que él había previamente rechazado.

Es en este contexto que Hindess y Hirst lanzan un ataque general a la epistemología que en su opinión va a lograr, de una manera más consistente que la teoría de Althusser, la destrucción de la problemática clásica marxista de la ideología y de sus dos conceptos gemelos de apoyo: representación y determinación. El problema de todas las epistemologías es que son inherentemente dogmáticas porque postulan una correspondencia dada entre el reino del conocimiento y el reino de la objetividad externa, que se garantiza por medio de una forma privilegiada de discurso. Toda epistemología asume que existe un nivel de discurso que sirve como estándar absoluto contra el cual todas las pretensiones de conocer son evaluadas. Con esta medida absoluta, la epistemología evalúa el grado de correspondencia entre el conocimiento y la realidad objetiva logrado por otros discursos. Pero esta forma privilegiada de discurso no es en sí misma racionalmente demostrable “excepto por medio de formas de discurso que se consideran ellas mismas privilegiadas”[58]. Una forma privilegiada de discurso que no puede ser probada es inherentemente arbitraria y dogmática. La apelación althusseriana a la ciencia como la última piedra angular no sirve, porque es la misma adecuación del discurso científico a su objeto la que debe ser justificada. Por esta razón hay que deshacerse de todas las epistemologías.

La única manera de escapar a la epistemología es reafirmar que cada discurso especifica sus propios objetos. Se sigue que los discursos solo pueden ser juzgados en términos de su propia consistencia interna. Si esto es así, entonces ningún discurso puede decirse que “representa” o “malrepresenta” una realidad externa. Por lo que tanto la teoría negativa de la ideología de Marx como la de Althusser son inevitablemente defectuosas. Más aún, si no existe un discurso privilegiado, tampoco existen conceptos privilegiados, ni puede un discurso simplemente derivarse de tales conceptos. Aplicar esto a la concepción marxista de sociedad significa que del concepto de relaciones de producción (la economía) no se puede derivar el concepto

de formas ideológicas y políticas, y por lo tanto el concepto de determinación debe ser rechazado como inválido. Dos consecuencias principales pueden sacarse de esto. Primero, "debemos enfrentar la autonomía real de los fenómenos ideológicos y políticos y su irreducibilidad a las manifestaciones de intereses determinados por la estructura de la economía"[59]. Segundo, "no puede existir un 'conocimiento' en la práctica política"[60].

La crítica de la epistemología de Hindess y Hirst conduce inevitablemente al relativismo y a un dogmatismo aún más asentado que aquel que ellos pretender combatir. Rehúsan privilegiar ninguna forma particular de discurso, pero en vez deben privilegiar todos los discursos. Cada discurso se convierte en un mundo cerrado que crea sus propios objetos, su propia lógica y su propia verdad. Dos consecuencias se siguen. Primero, si los objetos tienen sentido solo dentro del discurso que los constituye, no existe garantía de que ellos describan con certeza lo que en realidad ocurre fuera del discurso. Segundo, a causa de que los discursos no pueden medirse contra ninguna medida externa, no pueden ser apropiadamente comparados entre sí ni pueden ser refutados. Los discursos se hacen inconmensurables y no puede haber ninguna discusión racional entre ellos. Pero esta conclusión es en sí misma contradictoria con la misma empresa de Hindess y Hirst, porque ellos inevitablemente constituyen su propio discurso como la instancia privilegiada contra la cual todos los discursos epistemológicos son evaluados y encontrados defectuosos.

Al negar la validez de las epistemologías, Hindess y Hirst constituyen un nuevo mundo de objetos separados, cuyo conocimiento ellos miden contra su propio discurso. En otras palabras, no pueden evitar la separación entre discurso y objetos. Su concepción se reduce a lo siguiente: existe un discurso epistemológico y su objeto es una relación particular entre discurso y objeto. El discurso epistemológico juzga mal su objeto. El discurso de Hindess y Hirst tiene el mismo objeto: una relación particular entre discurso y objeto. Pero su discurso se supone que entiende bien esa relación. Por lo tanto su discurso debe ser preferido porque efectúa apropiadamente la correlación entre discurso y objeto, lo que demuestra que aunque ellos sostienen con fuerza

que no existe una forma privilegiada de discurso, están obligados a hacer una excepción con su propio discurso.

Si ellos no consideraran su propio discurso como privilegiado, no podrían criticar las otras epistemologías. Al criticarlas, implícitamente erigen su propio discurso como el criterio que nunca es demostrado ni discutido. ¿Dónde se encuentra la justificación del principio que asegura que "los objetos del discurso no pueden ser especificados extra-discursivamente"? ¿Por qué este principio debería ser menos dogmático que el que mantiene lo contrario? Hindess y Hirst están inevitablemente atrapados en esta autocontradicción. No pueden escapar de la epistemología, no pueden evitar establecer pretensiones de saber y proponen principios que no están totalmente demostrados y que parecen igualmente dogmáticos[61].

[1] R. Boyne y A. Rattansi, "The Theory and Politics of Postmodernism: By Way of an Introduction", en R. Boyne and A. Rattansi (Eds.), *Postmodernism and Society*, (London: Macmillan, 1990), pp. 10-11.

[2] Alex Callinicos, *Against Postmodernism, A Marxist Critique* (Cambridge: Polity Press, 1989) p. 68.

[3] J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge MA.: MIT Press, 1987), pp. 189 y 205.

[4] R. Rorty, *Consecuencias del Pragmatismo* (Madrid: Tecnos, Press, 1996), p. 219.

[5] J. Derrida, *De la Grammatologie* (Paris: Les Editions de Minuit, 1967), p. 227.

[6] Véase J. Derrida, "Signature Event Context" en P. Kamuf (ed.), *A Derrida Reader, Between de Blinds* (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1991), pp. 82-111. Originalmente publicado como "Signature Evénement Contexte" en *Marges de la Philosophie* (Paris: Les Editions de Minuit, 1972).

[7] J. Derrida, *Speech and Phenomena, and other Essays* (Evanstone: Northwestern University Press, 1973), p. 58.

[8] D. Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1990), p. 49.

[9] Ibid., p. 51.

[10] Véase A. Callinicos, *Against Postmodernism, A Marxist Critique*, p. 76.

[11] Véase J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, pp. 185-210.

[12] J. Derrida, "Signature Event Context", p. 86.

[13] Ibid., p. 88.

[14] Ibid., p. 89.

[15] Ibid., p. 91.

[16] Ibid., p. 92.

[17] Véase J. Derrida, "Of Grammatology" en P. Kamuf (ed.), *A Derrida Reader, Between de Blinds* (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1991), p. 50. Originalmente publicado como *De la Grammatologie* (Paris: Les Editions de Minuit, 1967).

[18] Véase sobre esto A. Callinicos, *Social Theory, a Historical Introduction* (Cambridge: Polity Press, 2000), p. 274.

[19] M. Poster, *Foucault, Marxism and History* (Cambridge: Polity Press, 1984), p. 1.

[20] M. Foucault, *The Archeology of Knowledge* (London: Tavistock, 1977), p. 10.

[21] M. Foucault, “Truth and Power”, en C. Gordon, (Ed.), *Michel Foucault, Power/Knowledge* (Brighton: Harvester Press, 1980), p. 114.

[22] Steven Best y Douglas Kellner, *Postmodern Theory, Critical Interrogations* (London: Macmillan, 1991), p. 37.

[23] M. Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice* (Ithaca: Cornell University Press, 1977), p. 151.

[24] M. Foucault, “Lecture 14 January 1976”, en C. Gordon, (Ed.), *Michel Foucault Power/Knowledge*, p. 98.

[25] M. Foucault, *The History of Sexuality* (Harmondsworth: Penguin, 1984), Vol. 1, pp. 93 & 92-94.

[26] M. Foucault, “Prison Talk”, en C. Gordon, (Ed.), *Michel Foucault, Power/Knowledge*, p. 39.

[27] M. Foucault, “Body/Power”, en C. Gordon (Ed.), *Michel Foucault, Power/Knowledge*, p. 60.

[28] M. Foucault, “Théories et institutions pénales”, *Annuaire du College de France, 1971-1972* (Paris, 1971) citado en A. Sheridan, *Michel Foucault, the Will to Truth* (London: Tavistock Publications, 1980), p. 131.

[29] M. Foucault, *Discipline and Punish* (Harmondsworth: Penguin, 1977), p. 27.

[30] M. Foucault, “Lecture 7 January 1976”, en C. Gordon, (Ed.), *Michel Foucault Power/Knowledge*, p. 83.

[31] Ibid., p. 84

[32] M. Foucault, en L. D. Kritzman (ed.), *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture* (New York: Routledge, 1988), p. 123.

[33] M. Foucault, *The Archeology of Knowledge,* p. 186.

[34] M. Foucault, “Truth and Power”, p. 131.

[35] M. Foucault, *Discipline and Punish*, p. 218.

[36] Steven Best y Douglas Kellner, *Postmodern Theory, Critical Interrogations*, p. 47.

[37] M. Foucault, *Discipline and Punish*, p. 25.

[38] M. Foucault, *The History of Sexuality*, p. 139.

[39] M. Foucault, “Questions on Geography”, en C. Gordon, (Ed.), *Michel Foucault, Power/Knowledge*, p. 77.

[40] M. Foucault, “Lecture 14 January 1976”, p. 102.

[41] M. Foucault, “Truth and Power”, p. 133.

[42] M. Foucault, “Théories et institutions pénales”, p. 131.

[43] M. Foucault, “Body/Power”, p. 58.

[44] M. Foucault, “The History of Sexuality. Interview”, en C. Gordon, (Ed.), *Michel Foucault , Power/Knowledge*, p. 186.

[45] M. Foucault, “Truth and Power”, p. 118.

[46] M. Foucault, *The Archeology of Knowledge*, p. 48.

[47] M. Foucault, “Truth and Power”, p. 117.

[48] M. Foucault, *The Archeology of Knowledge*, p. 115.

[49] M. Foucault, “Lecture 14 January 1976”, p. 97.

[50] M. Foucault, “Lecture 7 January 1976”, p. 79.

[51] M. Foucault, “Lecture 14 January 1976”, p. 105.

[52] Ibid., p. 106.

[53] M. Foucault, *The History of Sexuality*, p. 86.

[54] Ibid., p. 91.

[55] Véase sobre esto M. Cousins y A. Hussain, *Michel Foucault* (London: Macmillan, 1984), p. 238.

[56] A. Cutler et al., *Marx’s Capital and Capitalism Today* (London: Routledge & Kegan Paul, 1977), vol. 1, pp. 216-217.

[57] P. Hirst, *On Law and Ideology* (London: Macmillan, 1979), pp. 62-63.

[58] B. Hindess y P. Hirst, *Mode of Production and Social Formation: An Auto-Critique of "Pre-Capitalist Modes of Production"* (London: Macmillan, 1977), pp. 13-14.

[59] B. Hindess, "The Concept of Class in Marxist Theory and Marxist Politics", en J. Bloomfield (ed.), *Class, Hegemony and Party* (London: Lawrence & Wishart, 1977), p. 104.

[60] B. Hindess y P. Hirst, *Mode of Production and Social Formation: An Auto-Critique of 'Pre-Capitalist Modes of Production'*, p. 59.

[61] Para críticas más extensas de Hindess and Hirst véase J.B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology* (Cambridge: Polity Press, 1984), pp. 96-98; T. Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism, Althusser and his Influence* (London: Macmillan, 1984), pp. 179-199; y G. Elliott, "The Odyssey of Paul Hirst", *New Left Review*, Nº 159 (1986), pp. 81-105.

Capítulo IV
Postmodernismo: Lyotard y Baudrillard

Introducción

El postmodernismo es un fenómeno cultural complejo que abarca una multiplicidad de áreas, disciplinas teóricas y prácticas artísticas. En este último sentido el postmodernismo está vinculado con el desarrollo contemporáneo de una nueva estética y de nuevas formas artísticas en la literatura, la arquitectura, el cine, la escultura, etc. Así, por ejemplo, en literatura y cine aparece como la pérdida del sentido de la unidad, como el énfasis en realidades diferentes y diversas que coexisten sin una unidad de significado, como el destino de sujetos que ya no entienden el mundo en que viven y tampoco se entienden a sí mismos. En arquitectura envuelve la crítica de las líneas rectas, de las torres de vidrio y bloques de concreto que reducen la individualidad a la uniformidad y no permiten que las diferencias y particularidades de cada localidad desarrollen sus propias formas. En estos campos el postmodernismo aparece como un intento de mezclar arte y vida, fantasía y realidad, alta cultura y cultura de masas, códigos y estilos de diferentes edades y culturas[1]. De manera más general, sin embargo, es un fenómeno que va más allá de las nuevas formas de expresión arquitectónica y artística. Como lo ha señalado con perspicacia Harvey, el postmodernismo es "una nueva estructura o modo de sentir"[2], una manera especial de estar, interpretar y experimentar el mundo que ha socavado los sentimientos de seguridad y autoconfianza más propios de la edad moderna.

Aunque Boyne y Rattansi piensan que en estricto derecho el término postmodernismo debería aplicarse a los nuevos proyectos estético-artísticos que reaccionan contra la modernidad, deben reconocer, como vimos en el capítulo anterior, que ya es imposible restringir el uso del término en esta manera y que en la práctica se ha extendido para cubrir desarrollos actuales en filosofía, teoría literaria y ciencias sociales[3]. Considerando que el tema de este libro es la ideología, es desde este ángulo que abordaré

la temática del postmodernismo, dejando de lado lo artístico y lo experiencial. Desde este punto de vista, se trata de una posición que se caracteriza por su desconfianza en los discursos totalizantes, en la razón y en la verdad. La desconfianza se extiende también a todas las formas de esencialismo y reduccionismo. Al igual que en el postestructuralismo, el discurso aparece como la instancia central de la vida social, pero propone la indeterminación, la primacía de la diferencia y la inconmensurabilidad entre los discursos, cada uno de los cuales se supone que tienen su propio régimen de verdad. Es una posición escéptica con respecto a la autonomía del sujeto.

Sus raíces intelectuales son complejas. Las filosofías irracionalistas, relativistas y escépticas de Schopenhauer y Nietzsche son sus antecedentes más remotos. Por otro lado, la declinación del estructuralismo y especialmente la fragmentación y disolución de la escuela althusseriana y su reemplazo por el postestructuralismo son también antecedentes muy importantes. En este sentido está muy relacionado con algunos de los temas sustantivos desarrollados por Foucault y Derrida. Central a la problemática del postmodernismo son sus dudas acerca de la razón, la modernidad y, especialmente, la Ilustración. De aquí se desprenden sus relaciones complejas y ambiguas con el concepto de ideología, perspectiva desde la cual intentaré analizarlo. Esta perspectiva no es arbitraria, porque es argüible que la crítica ideológica estaba en el centro de las teorías más representativas de la modernidad. No es de extrañar, por lo tanto, que el postmodernismo haya explícitamente cuestionado el concepto de ideología como parte de su ataque más global contra los conceptos ilustrados de razón y verdad que caracterizaron a la modernidad.

Como explicamos al comienzo del capítulo anterior, a diferencia del postestructuralismo, el postmodernismo ya no cree en luchas emancipatorias y prefiere abrazar el carácter caótico e impredecible de la realidad. Sin embargo, bajo el rótulo postmodernista coexisten una gran variedad de autores que no concuerdan necesariamente en cada respecto. Por esta razón, Rosenau ha introducido una distinción entre dos orientaciones gruesas: los posmodernistas escépticos y los postmodernistas afirmativos[4]. Los escépticos (Baudrillard) ofrecen una

visión sombría, negativa y pesimista de la vida. La era postmoderna se identifica por su fragmentación, por la desintegración, el malestar, la falta de sentido y el caos. Los afirmativos (Vattimo) son también críticos de la modernidad pero tienen una visión más optimista y esperanzada de la edad postmoderna. Están abiertos a acciones políticas positivas y aun se permiten aceptar que ciertas alternativas de valor son mejores que otras. Aunque pienso que esta clasificación es útil, creo que los escépticos son más representativos del postmodernismo que los afirmativos.

En sus orígenes, el postmodernismo representa un tipo de reacción contra la modernidad. Mientras esta última destaca el progreso lineal, la tecnología, la ciencia positiva y la razón, el primero enfatiza la indeterminación, la fragmentación, la heterogeneidad y la diferencia[5]. Desconfía tanto de las verdades absolutas como de los meta-relatos o discursos totalizantes de aplicación universal, especialmente aquellos que proponen la emancipación humana. Siguiendo a Nietzsche, el postmodernismo, cree que la verdad es construida e impuesta por el poder. Más aún, las pretensiones de verdad son formas de terrorismo que silencian a los que están en desacuerdo. Para el postmodernismo el mundo no puede ser coherentemente representado en su totalidad, ni el desarrollo histórico tiene un sentido universal. Los mismos individuos están también fragmentados y decentrados, incapaces de proyectarse en el tiempo. Si la historia no tiene sentido, tampoco lo tiene el futuro de los individuos.

El pensamiento de Foucault es ciertamente importante para el desarrollo del postmodernismo, y su influencia se nota de varias maneras en la obra de Jean-François Lyotard y Jean Baudrillard. Como vimos, Foucault tenía muchas dudas acerca de la utilidad del concepto de ideología. Por su parte, los postmodernistas, al cuestionar nuestra capacidad para alcanzar una verdad que no sea relativa a un discurso particular, y al dudar de la existencia de relaciones sociales y contradicciones esenciales de la sociedad, hacen que el juicio epistemológico implícito en la crítica ideológica se haga imposible. Sin embargo, Lyotard y Baudrillard, tanto como Foucault, comenzaron en posiciones muy cercanas al marxismo y fueron muy influenciados por

Althusser, como puede apreciarse en sus trabajos más tempranos. Es por esta razón que inicialmente todos ellos utilizaron un concepto crítico de ideología, aunque poco a poco se fueron separando conscientemente de él en su evolución intelectual posterior. Quizás por esto mismo, estos tres autores terminan reintroduciendo alguna forma de crítica ideológica por la puerta de atrás (sin reconocerlo), lo que los somete a una contradicción: mientras dudan de la validez de los discursos totales y de su crítica ideológica, deben asumir la validez de su propia crítica.

De la ideología a los meta-relatos totalitarios: Lyotard

La primera etapa de la producción intelectual de Lyotard estuvo profundamente marcada por el marxismo. En uno de sus primeros trabajos Lyotard acusa a Husserl de querer encontrar una tercera vía entre el idealismo y el materialismo y, por medio de esa ambiguedad, ocultar la crisis imperialista de 1914, que, según Lyotard, es la causa principal de la crisis de la filosofía. Lyotard critica la fenomenología porque "su ahistoricidad, su intuicionismo, su intención radical, su fenomenismo, constituyen factores ideológicos que buscan esconder el sentido verdadero de la crisis, evitar sacar las conclusiones ineluctables"[6]. Sin duda hay aquí una referencia implícita pero clara a una crítica de la ideología como ocultamiento o falsa conciencia sobre la realidad. Más tarde, en la última de una serie de clases en la Sorbonne en 1964, Lyotard utiliza repetidas veces el concepto de ideología de Marx cuando discute filosofía y acción. En esta oportunidad considera a la filosofía como una ideología, una posición falsa, no porque sus contenidos sean falsos, sino porque tiende a desconectarse de la realidad que representa[7].

Lyotard encuentra que la concepción de la ideología de Marx es muy cercana a la posición de Freud y concluye que "es cierto que existe una verdad de la ideología que corresponde a una problemática real que es aquella de su tiempo, pero su falsedad consiste en que la respuesta a esa problemática, la misma manera en la cual informa y presenta los problemas del hombre real, va fuera del mundo real y no conduce a su resolución"[8]. En Les Dispositifs Pulsionnels (1973),

Lyotard todavía habla de “pantalla ideológica”[9] (es decir, de algo que oculta) y de “ideología historicista-dialéctica”[10]. Pero comienza a alejarse del concepto de ideología. Analizando los efectos sociales del cine, afirma lo siguiente:

> “Subrayemos cuán miserable es contestar esta pregunta en términos de la simple función superestructural de una industria, el cine, cuyos productos, las películas, actuarían sobre la conciencia del público en orden a embotarla por medio de infiltradores ideológicos”[11].

En una segunda etapa, Lyotard hace una crítica de Marx y trata de abandonar el concepto de ideología. El primer problema que enfrenta es que, para no contradecirse, debe negar que el punto sea criticar a Marx o leer sus escritos como si fueran una teoría sujeta a evaluación. Por eso Lyotard arguye que:

> es necesario considerar a Marx como si fuera un escritor, un autor lleno de afectos, su texto como locura y no como teoría... No es necesario criticar a Marx; aun si lo criticamos, entendemos que esto no es una crítica: se ha dicho y repetido que la crítica es un chiste, porque permanece dentro del campo de la cosa criticada y dentro de la relación dogmática, paranoica de conocimiento[12].

En una apreciación que en parte nos recuerda a Derrida, Lyotard se esfuerza por considerar los textos de Marx como si fueran obras de arte, pulsiones de deseo, valores libidinales. Así puede decir que “los signos pueden ser aproximados también como... signos de intensidad, como valores libidinales (que no son valores de uso o de cambio), como pulsiones de deseo”[13], y que “el dinero, más generalmente todos los objetos en el sistema del capital, ya que es una mercancía... no es solo un valor convertible... sino una carga de intensidad libidinal... el sistema del capital no es el lugar para ocultar un pretendido valor de uso que sería previo”[14]. Para Lyotard, una formación discursiva no es muy distinta de una formación libidinal y de aquí deduce que es necesario renunciar a criticar y consolar.

Lyotard llega incluso a poner en su lugar a Baudrillard (al que trata de “hermano”) por criticar a Marx en términos de una teoría: “lo que gobierna el acercamiento de este hermano permanece cargado por la hipoteca de la crítica y de la teoría (la crítica se iguala al imperialismo; la teoría se iguala al racismo, estoy de acuerdo con todo eso). Pero a

pesar de lo hermoso y sagrado que puede ser su rabia, todavía contempla la verdad"[15]. Uno no puede permitirse ser intimidado por una referencia a la verdad, y dirigiéndose a un hipotético contradictor de su teoría le dice:

> ¿Cuál es su discurso teórico? Todas sus preguntas están basadas en una referencia a este discurso, en una referencia a la verdad. No vamos a ser intimidados por tal referencia, Ud. no sabe nada acerca de la verdad, y nunca sabrá nada, nosotros sabemos que es el arma de la paranoia y el poder... el retorno al terror. Por eso luchemos contra el terror blanco de la verdad, por medio de y para la crueldad roja de las singularidades[16].

Siguiendo a Wittgenstein, Lyotard sostiene en trabajos más recientes que la sociedad o el vínculo social es una serie de juegos de lenguaje, cada uno con sus propias reglas y criterios de verdad. Los juegos de lenguaje o discursos son inconmensurables entre ellos[17]. De aquí se deriva la falta de unidad y totalidad de la sociedad. Lo que predomina es la diversidad y el conflicto. Por esta razón Lyotard exclama: "Hagamos la guerra contra la totalidad. Hemos pagado un precio lo suficientemente alto por la nostalgia del todo y del uno"[18]. Lyotard cree que las teorías sociales totalizantes no solo son simplificaciones extremas sino también "terroristas", por cuanto legitiman la supresión de diferencias. Ningún juego de lenguaje o discurso puede ser privilegiado.

La ciencia juega su propio juego, es incapaz de legitimar otros juegos de lenguaje, pero, sobre todo, es incapaz de legitimarse a sí misma sin recurrir a una narrativa. Paradojalmente, la ciencia moderna siempre se pensó a sí misma en conflicto con las narrativas; mientras ella producía conocimiento objetivo e imparcial, las narrativas eran consideradas fábulas o historias que la gente inventa para darle sentido a sus vidas, pero que no entregan conocimiento real[19]. En concordancia con Derrida, Lyotard cree que esta concepción moderna de puro conocimiento objetivo, a diferencia de las narrativas, es un mito; de hecho, es otra narrativa. En efecto, la ciencia está obligada a legitimar las reglas de su propio juego y para hacerlo produce un discurso filosófico de legitimación o meta-discurso. Lyotard arguye que el meta-discurso de la ciencia moderna hace un llamado

necesario a algún gran relato. Entre los meta-relatos influyentes de los últimos 200 años que han servido para legitimar el mito de la ciencia objetiva, Lyotard menciona las leyendas heroicas de la "creación de riqueza" que fundamenta a la economía política clásica, el "sujeto trabajador" que fundamenta al marxismo, y la "dialéctica del espíritu" que sostiene al hegelianismo.

En consecuencia, la cientificidad está en último término basada en cierta clase de meta-relato. Cada meta-relato tiene su propia lógica inconmensurable con otras; ningún meta-relato puede ser objetivamente probado o refutado, ninguno es inherentemente mejor que otro, y por esta razón la gente se ha puesto escéptica acerca de las pretensiones de verdad de todos los meta-relatos. Según Lyotard, la condición de la postmodernidad se caracteriza básicamente por la incredulidad hacia los meta-relatos: "La gran narrativa ha perdido su credibilidad" o se está "quebrando"; "la mayor parte de la gente ha perdido su nostalgia por la narrativa perdida"[20]. Lyotard ubica este argumento en el contexto de las nuevas tecnologías de la comunicación en las sociedades capitalistas avanzadas. Sigue aquí las tesis de Bell y Touraine sobre el pasaje de la sociedad industrial a una sociedad post-industrial basada en la información, donde el conocimiento se ha transformado en la principal fuerza de producción. De allí que el estatus mismo del conocimiento ha cambiado. Ya no es más un fin en sí mismo, ni puede hacer reclamos emancipatorios o universales. Para Lyotard, "el conocimiento es y será producido para ser vendido, es y será consumido para ser valorizado en una nueva producción"[21]. Pero el conocimiento está ahora irremediablemente disperso en la pluralidad de los juegos de lenguaje.

Esta concepción tiene consecuencias para el sujeto, porque cada persona vive en la intersección de muchos juegos de lenguaje, es decir, se ubica "en los 'puntos nodales' de circuitos de comunicación específicos"[22] de manera que "el sujeto social mismo parece disolverse en esta diseminación de juegos de lenguajes"[23]. No sorprende mucho entonces que para Lyotard no pueda existir tampoco un sujeto de la historia[24]. Para Lyotard, toda pretensión de un juego de lenguaje de ser más verdadero o superior a los otros debe ser resistida. Por esta

razón hay que abandonar la idea de una política racional. La política debe admitir que es el reino de las opiniones, el reino de la multiplicidad y la diversidad. No hay forma de decidir entre opiniones si no existe una apelación legítima a la ciencia. No existe la razón, solo razones, arguye Lyotard: “No hay jamás cuestión de una razón masiva y única –eso no es nada sino ideología. Por el contrario, existen racionalidades plurales”[25]. La misma idea de justicia no puede entrometerse entre los varios juegos de lenguaje: “Robespierre intenta prescribirlo todo, es decir, intenta extender el dominio de la idea de justicia a la totalidad de los discursos y conductas. No respeta la pluralidad de los juegos de lenguaje”[26]. La pretensión de regular otros juegos de lenguaje es terror.

Es posible detectar aquí la paradoja central del pensamiento de Lyotard en relación con el concepto de ideología. Por un lado califica la idea de una sola razón, o la supremacía de un solo juego de lenguaje, o el privilegio de un meta-relato como “ideología” (además de ser terror), siguiendo la tradición que lo entronca con el marxismo. Se trataría de ideas distorsionadas, contra las cuales argumenta con fuerza, ideas no solo distorsionadas sino que además aparentemente ya no más creíbles para la gente común. Pero, por el otro lado, este mismo juicio crítico total, que parece aceptar el concepto de ideología, pierde toda base de sustento al tener que basarse en un juego de lenguaje que debe criticar a otro juego de lenguaje, algo inaceptable para Lyotard. Si solo vivimos en un mundo de opiniones que no pueden reclamar para sí ningún privilegio, ¿cómo hacer la crítica de otra opinión?

Para esta concepción un concepto crítico de ideología que pretende saber cuáles son las contradicciones sociales y cómo pueden ser realmente resueltas, comparte con otros meta-relatos un carácter totalitario. Lyotard realmente no confía en los intentos de “desenmascaramiento” de Freud y Marx. Como apropiadamente lo ha puesto Richard Rorty, Lyotard y otros pensadores franceses, parten “desde la sospecha de Marx y Freud, sospecha de los maestros de la sospecha, sospecha del ‘desenmascaramiento’”[27]. Pero esa sospecha acerca de los maes-

tros de la sospecha pierde toda base de legitimidad porque tampoco puede imponerse como verdad.

John Keane ha negado que exista ninguna paradoja en el acercamiento de Lyotard y argumenta que, por el contrario, su teoría de los juegos de lenguaje, basada en premisas relativistas, es la base de un nuevo concepto rediseñado, "postmarxista" de ideología, "apropiado para una teoría democrática de la sociedad civil y del Estado"[28]. Este concepto rediseñado debe reemplazar la antigua versión marxista de la ideología, que se ve como una cosa parecida a un velo o mala representación que oculta una realidad pre-lingüística establecida previamente que sirve como base de la verdad. Keane propone que en Lyotard todavía existe una concepción crítica de la ideología pero más humilde,

> una que abandona la búsqueda de fundamentos y la verdad totalizante y, en vez, abraza la lógica de la particularidad... la ideología sería entendida como un gran relato, como un tipo particular de juego de lenguaje (potencialmente) hegemónico que funciona, no siempre exitosamente, para enmascarar las condiciones de su propio engendramiento como también para ahogar el pluralismo de los juegos de lenguaje dentro del orden socio-político establecido del cual es un aspecto. En otras palabras, el concepto de ideología se aplicaría a cualquier y todos los juegos de lenguaje que se esfuerzan por representar y/o asegurarse como un interés universal o general... Los juegos de lenguaje ideológicos son aquellos que demandan su adopción general y, por lo tanto, la exclusión y/o represión (el 'aterrorizamiento', como diría Lyotard) de todo otro juego de lenguaje particular[29].

La diferencia principal entre este concepto crítico humilde de Lyotard y el concepto crítico arrogante de Marx, argumenta Keane, es que el primero aceptará sus limitaciones como un juego de lenguaje particular, mientras que el último se considera privilegiado. Al desenmascarar un juego de lenguaje particular que posa de universal, el nuevo concepto de ideología postmarxista se considera a sí mismo como particular, "como un juego de lenguaje específico que tolera otros juegos de lenguaje solo en la medida que permanezcan humildes y auto-limitados, y por lo tanto particulares"[30]. La ideología debe ser eliminada porque socava la pluralidad de los discursos –en otras pa-

labras, mina la democracia–. Claramente, entonces, Keane cree que el relativismo ético y cognitivo es una precondición de la democracia.

Los argumentos de Keane son defectuosos en al menos tres respectos. Primero, no está claro que interprete bien a Lyotard al tratar de derivar de su teoría un concepto crítico de ideología del que, posiblemente, Lyotard ha tratado de desembarazarse. Es cierto que hay al menos un uso del término ideología en el sentido de algo falso: la existencia de una sola razón. También es cierto que mi propio argumento es que implícita en la posición de Lyotard existe una reintroducción inconsciente de la noción de ideología. Pero, por un lado, el uso crítico del término ideología en una ocasión es un desliz o resabio del marxismo que muy posiblemente Lyotard trata de superar, precisamente porque el marxismo es uno de esos meta-relatos que creen tener la razón, que no respetan las razones de otros discursos. Por otro lado, mi punto es que la reintroducción inconsciente del concepto es por la puerta trasera, es decir, no reconocida públicamente y en contradicción con el acercamiento explícito de Lyotard. La noción implícita de ideología no puede ser teóricamente justificada por la misma teoría que explícitamente la repudia.

Segundo, existe una contradicción entre la afirmación de que un concepto de ideología postmarxista puede, como un juego de lenguaje particular, criticar y buscar excluir a otro juego de lenguaje simplemente porque se pretende universalmente verdadero, y la afirmación de que tal concepto de ideología puede escapar de postular esa exclusión como algo también universalmente verdadero. Dado que Lyotard parte del supuesto de que excluir otros juegos de lenguaje es terrorista, ¿cómo puede la crítica ideológica de Keane/Lyotard, que busca excluir a los meta-relatos, evitar ser terrorista? Los argumentos de que este concepto humilde acepta sus autolimitaciones y es tolerante de otros juegos de lenguaje realmente no se sostienen, porque la tolerancia parece evaporarse frente a los discursos universalistas. Keane no se da cuenta de que solo se puede excluir un discurso universal o meta-relato por medio de otro meta-relato igualmente universal, que está implícito en el mismo acto de exclusión.

Tercero, la asociación del relativismo ético y cognitivo con la democracia muestra un malentendido acerca de lo que es la democracia. Keane parece creer que la única cosa que garantiza la democracia es la existencia de discursos que no pretenden ser verdaderos o no reclaman tener la verdad. Pero esto es manifiestamente absurdo. La democracia consiste en permitir a diferentes posiciones argumentar y proponer sus pretensiones de verdad, no en negarles la posibilidad de verdad desde la partida. ¿Por qué deberían ser necesariamente arrogantes las pretensiones de verdad? ¿No es acaso cierto que Lyotard y Keane implícitamente también tienen la pretensión de saber? Su posición es insostenible y esto se hace aparente en ciertos momentos.

En efecto, Keane arguye que "si esta conclusión relativista va a tener alguna credibilidad política y social, si va a evitar deslizarse hacia una deferencia no crítica a los patrones contemporáneos de desigualdad y falta de libertad... entonces debe embarcarse en un nuevo cuestionamiento de sus propias condiciones de posibilidad tácitamente presupuestas"[31]. A menos que Keane esté volviendo a la antigua idea de que existe una realidad de no libertad y desigualdad que es prelingüística, no se ve cómo puede impedir que su propio juego de lenguaje haga un juicio adverso sobre los discursos de la desigualdad y de no libertad. Esto muestra una vez más que él tiene pretensiones de verdad y que está, sin advertirlo, tratando su propio discurso como privilegiado. También está equivocado en creer que esto es en modo alguno una amenaza para la democracia.

Desde la ideología a la hiperrealidad: Baudrillard

El pensamiento de Jean Baudrillard sobre la ideología también sufre una evolución en el tiempo. En una primera etapa hasta 1970, Baudrillard usa el concepto de ideología más o menos en el sentido crítico de Marx. Así, por ejemplo, critica la ideología de la realización personal como "la ilogicidad triunfante de impulsos purificados de culpa", que es "nada más que un tremendo esfuerzo por materializar el superego"[32]. También critica la ideología del consumo y afirma que "el consumidor aislado es la ilusión cuidadosamente mantenida del discurso ideológico sobre el consumo"[33], y que "la ideología del con-

sumo nos quiere hacer creer que hemos entrado en una nueva era" (la edad del consumo que habría reemplazado la edad de la producción). Pero no hay verdad en esto, arguye Baudrillard:

> Producción y Consumo son uno y el mismo gran proceso lógico en la reproducción expandida de las fuerzas productivas y de su control. Este imperativo, que pertenece al sistema, entra en una forma invertida dentro de la mentalidad, ética e ideología cotidiana, y esa es su astucia última: en la forma de liberación de necesidades, de realización individual, de placer y de afluencia, etc.[34]

Con el libro Para una crítica de la economía política del signo (1972) se abre una suerte de segunda etapa en la que todavía se mantiene una noción crítica de la ideología (influenciada por el estructuralismo de Louis Althusser y de Roland Barthes), pero simultáneamente se intenta una crítica del concepto de ideología de Marx. Baudrillard parte criticando el estatus del valor de uso dentro del acercamiento marxista. Contrariamente a Marx, argumenta que la sociedad debe ser concebida como un sistema en el cual los significantes (valores de cambio) tienen preeminencia sobre los significados (valores de uso): "Los valores de uso y necesidades son solo un efecto del valor de cambio. El significado (y referente) es solo un efecto del significante"[35].

Baudrillard cuestiona la primacía del valor de uso en la concepción de Marx: ni las necesidades ni los valores de uso son realidades autónomas; "en el fondo ellos son solo modelos de simulación, producidos por el juego entre el valor de cambio y los significantes"[36]. Esta es la razón por la que "no existe realidad u otro principio de realidad más que el directamente producido por el sistema como su referencia ideal... el valor de uso y el significado no constituyen un otro lugar con respecto a los sistemas de los otros dos; ellos son solo sus coartadas... el sistema del valor de uso es producido por el sistema del valor de cambio como su propia ideología"[37]. En resumen, Marx fue capaz de desenmascarar el fetichismo del valor de cambio, pero no obstante fracasó al no ver que había un misterio aun más profundo en el fetichismo del valor de uso; porque está basado antropológicamente en la autoevidencia de la naturalidad.

Una consecuencia de esta discusión acerca de la importancia secundaria de los valores de uso y la primacía de los significantes (valores de cambio) es el desplazamiento del fenómeno ideológico. Baudrillard muestra que ha entendido bien lo que era la ideología para Marx cuando dice que "la ideología ya no puede ser entendida como un relación infraestructura-superestructura entre una producción material (sistema de relaciones de producción) y una producción de signos (cultura, etc.), que expresa y enmascara las contradicciones en la 'base'"[38]. La debilidad de la teoría de la ideología de Marx es que no puede comprender "la función 'ideológica' de la cultura y de los signos –excepto al nivel del significado". Este es el resultado de la separación artificial entre lo económico y lo ideológico, mientras que la verdad es que la ideología es la forma que "atraviesa tanto la producción de signos como la producción material"[39]. Por lo tanto la crítica marxiana de la ideología "se alimenta de una concepción mágica de su objeto. No desentraña la ideología como forma sino como contenido"[40].

Baudrillard argumenta contra las dicotomías tradicionales que se suponen que están en el centro de la teoría marxista: sujeto-objeto; infraestructura-superestructura; explotación-alienación:

> La ideología está así propiamente situada en ningún lado de esta división. Más bien, es la sola y única forma que atraviesa todos los campos de la producción social. La ideología toma toda la producción, material o simbólica, en el mismo proceso de abstracción, reducción, equivalencia general y explotación[41].

Por esta razón Baudrillard concuerda con la voltereta que da Roland Barthes en S/Z sobre el sujeto de la distinción denotación-connotación. En este libro Barthes abandona la distinción exclusiva entre estos dos términos que había propuesto anteriormente[42], y arguye que "la denotación no es el primero de los significados, pero pretende serlo; bajo esta ilusión, es en último término nada más que la última de las connotaciones"[43]. Baudrillard saca la conclusión de esto para la teoría de la ideología y afirma que "la ideología está tan llena del proceso denotativo como del connotativo y, en suma, la denotación no es nunca realmente nada más que la más atractiva y sutil de las connotaciones"[44]. La denotación parece objetiva e inocente pero de

hecho “lejos de ser el término objetivo al cual la connotación se opone como un término ideológico, la denotación es así (ya que naturaliza el proceso mismo de la ideología) el término más ideológico”[45].

En una tercera etapa, Baudrillard finalmente abandona tanto el marxismo como el concepto de ideología. En un comienzo el marxismo todavía es objeto de análisis y es rechazado como un reflejo en el espejo de un capitalismo productivista y como una crítica demasiado pequeño-burguesa y conservadora de la economía política para ser verdaderamente revolucionaria. El argumento principal de El espejo de la producción es, de hecho, que el marxismo depende de los mismos supuestos que la economía política. Critica el valor de cambio solo para exaltar el valor de uso, creyendo así todavía en las posibilidades de la economía. Baudrillard quiere dejar atrás la economía y declara que la era de la producción de objetos terminó y que ha sido reemplazada por una nueva era de la producción de signos. Por esta razón todos los conceptos fundamentales del análisis de Marx (producción, modo de producción, fuerzas productivas, etc.) deben ser radicalmente cuestionados[46].

Muy luego, sin embargo, el marxismo deja de ser objeto de los análisis y Baudrillard desarrolla su posición para llegar a una nueva teoría de las simulaciones, en la que los códigos, espectáculos, modelos, imágenes y el juego entre los signos se constituyen en los principios organizadores de la vida contemporánea en las sociedades capitalistas avanzadas. Una de las características principales de estos códigos y signos es que ellos ya no se refieren a algo “real” más allá de sí mismos. Por eso el nuevo mundo se caracteriza por la hiperrealidad y la simulación, “en el sentido que desde ahora en adelante los signos se intercambiarán exclusivamente entre ellos, sin interactuar con lo real”[47]. La otra característica principal de la dominación del código es el fin de la determinación: “La determinación está muerta, reina el indeterminismo... Todo se hace indecidible”[48]. Todos los criterios tradicionales de valor, sean morales, estéticos o prácticos, se desvanecen en el sistema de imágenes:

> Hoy día, el sistema entero fluctúa en la indeterminación, toda la realidad absorbida por la hiperrealidad del código y la simulación. Es ahora un principio de

> simulación, y no de realidad, lo que regula la vida social. Las finalidades han desaparecido; ahora somos engendrados por modelos[49].

Como la realidad misma está evacuada de sentido y todo lo que sobrevive es su simulación, la crítica de la ideología pierde su fundamento. Baudrillard anuncia formalmente que “ya no existe más una cosa tal como la ideología; solo existen los simulacros”[50]. La noción de ideología pertenece a una concepción del signo que disimula algo (“una teología de verdad y secreto”). Pero en la edad de la simulación los signos solo disimulan que no hay nada detrás de ellos; la imagen “no tiene relación con ninguna realidad: es su propio puro simulacro”[51]. Así como la modernidad fue la época de la destrucción de las apariencias, y de allí la importancia de la ideología, la postmodernidad es la época de la destrucción del significado, por lo que no hay nada que esté oculto o pueda ser revelado. En la sociedad postmoderna todo es visible, transparente y cambiante.

> La ideología solo corresponde a una traición de la realidad por los signos; la simulación corresponde a un corto-circuito de la realidad y su reduplicación por los signos. Siempre es la meta del análisis ideológico restaurar el proceso objetivo; siempre es un falso problema querer restaurar la verdad detrás del simulacro. Esta es la razón por la que en último término el poder está tan de acuerdo con los discursos ideológicos y los discursos sobre la ideología, porque estos son todos discursos de la verdad –siempre buenos[52].

Baudrillard comparte también con otros postmodernistas la creencia de que la posición del sujeto en la sociedad se ha hecho insostenible. El sujeto ya no puede controlar el mundo de objetos como solía. Ahora los objetos controlan al sujeto y esto debe ser rconocido por lo que llama “teoría fatal”. La diferencia entre una teoría tradicional, banal, y la nueva, más adecuada, teoría fatal, es que

> en la primera el sujeto siempre cree ser más inteligente que el objeto, mientras que en la última el objeto siempre es considerado más inteligente, más cínico, más ingenioso que el sujeto, al que espera en cada vuelta. Las metamorfosis, tácticas y estrategias del objeto exceden la comprensión del sujeto[53].

En consecuencia, la idea de una posible acción política valiosa, capaz de cambiar las cosas para mejor, es una ilusión. Baudrillard tiene una visión cínica de la política, especialmente si es de izquierda.

Siguiendo caminos diferentes pero convergentes, Lyotard y Baudrillard abandonan tanto el marxismo como una teoría general de la historia, como más específicamente el concepto de ideología como una herramienta de análisis adecuada a la era posmoderna. Para Lyotard, el problema central de toda crítica ideológica es la inconmensurabilidad de los discursos y la ausencia de un referente discursivo absoluto que permita la evaluación de otros discursos. Así como Foucault niega que exista una verdad única y afirma que cada discurso establece su propio régimen de verdad, así también Lyotard mantiene algo similar para los juegos de lenguaje. Para Baudrillard el problema es más complejo y reside en la ausencia de una realidad que pueda ser falsificada por representaciones. Todo es puro signo, simulación e hiperrealidad y puede ser visto sin problemas. Los significados (que antes estaban ocultos) han sido destruidos y ya no existen.

Hacia una crítica del postmodernismo sobre la ideología

Hay dos maneras en que el postmodernismo lidia con la ideología o la crítica ideológica. Por un lado, como lo ha señalado Habermas, Derrida y Lyotard buscan eliminar la distinción entre filosofía y literatura. De ese modo la lógica pierde su primacía sobre la retórica y caen por la borda los requisitos de consistencia propios de la filosofía: ahora están subordinados a normas de naturaleza estética. Bajo estas reglas, un texto puede perfectamente negar su contenido manifiesto, o como dice Habermas "gracias a su contenido retórico los textos, peinados a contrapelo contradicen lo que dicen"[54]. En resumidas cuentas, o todo es ideología o nada es ideología, pero no se puede permitir que un discurso juzgue al otro sintiéndose más verdadero. La pérdida de estándares implícita en la confusión entre crítica literaria y crítica racional "roba a ambas empresas de su sustancia"[55].

La otra manera, que un lector cuidadoso de Lyotard y Baudrillard no puede sino notar, es el hecho paradojal de que, mientras tratan arduamente de liberarse del concepto de ideología, la misma lógica de sus argumentos los conduce a reintroducirlo a través de la puerta trasera. Tal concepto, rechazado y no asumido pero no obstante implícitamente utilizado, solo puede hacerse aun más arbitrario que la

noción que ellos criticaron. En su asalto contra los meta-relatos y las teorías de aplicación universal, los postmodernistas se sienten sin embargo perfectamente habilitados para discriminar entre teorías que caen dentro de tales etiquetas y aquellas que pueden salvarse; y esto, por supuesto, con la intención de rechazar las primeras como erróneas o, se podría aun decir, como de alguna manera ideológicas. No se dan cuenta de que solo pueden rechazar meta-relatos sobre la base de otro meta-relato diferente. Su preocupación por preservar la pureza de cada juego de lenguaje los hace tropezar con el obstáculo que querían evitar, a saber, la afirmación de la primacía de un juego de lenguaje. Como bien lo ha argumentado Habermas, el problema de la "incredulidad hacia los meta-relatos" es que el desenmascaramiento solo hace sentido si "preservamos al menos un estándar para la explicación de la corrupción de todos los estándares razonables"[56]. Sin ese estándar, no hay distinción posible entre teoría e ideología.

De hecho, Lyotard utiliza el término "ideología" en un sentido crítico, aun en sus escritos tardíos, sin notar la paradoja. Así por ejemplo, como ya vimos, en una entrevista donde afirma la existencia de varias razones dice: "No hay jamás cuestión de una razón masiva y única –eso no es nada sino ideología"[57]. En otro ejemplo, al argumentar contra una cierta manera de entender la economía libidinal, manifiesta que "de otro modo una economía libidinal será construida que parecerá una economía política trivial, es decir, una ideología con una pretensión de orden, incapaz de capturar la duplicidad de los movimientos que se dice son económicos"[58]. Lyotard no se da cuenta de que solo puede afirmar el carácter ideológico de algo sobre la base de un meta-relato totalizante, y que su preocupación por preservar la pureza y la singularidad de cada juego de lenguaje lo hace tropezar con el escollo que trataba de evitar, a saber, la afirmación de la primacía de un cierto juego. Como sostuve más arriba, siguiendo a Rorty, lo que propone Lyotard, sin reconocerlo, es el desenmascaramiento del desenmascaramiento, la crítica de la crítica. Pero tampoco está demás señalar la inconsistencia de Lyotard al promover "una pluralidad y heterogeneidad de juegos de lenguaje, y luego excluir de su reino del discurso aquellas grandes narrativas que él sugiere han monopolizado ilí-

citamente la discusión y presentado alegaciones ilegítimas en favor de su privilegio”[59].

Tal como Lyotard, Baudrillard tampoco puede evitar reintroducir la crítica de la ideología por la puerta falsa. Al proponer interpretaciones de ciertos fenómenos, implícitamente postula que realidades aparentemente obvias no son reales, o que ciertas realidades particulares que él analiza ocultan un exceso de esa misma realidad, la hiperrealidad. Pero implícita en tales afirmaciones hay una contradicción. Callinicos la ha expresado bien cuando pregunta “¿como puede Baudrillard –o cualquiera otro atrapado dentro de la simulación, como presumiblemente estamos todos– describir su naturaleza, y esbozar la transición de lo real a lo hiperreal?”[60]. También es interesante observar que el mecanismo de la crítica en Baudrillard tiene algunas similitudes con la crítica ideológica de Marx, especialmente el hecho de que ciertos fenómenos ocultan realidades más profundas. Examinemos algunos ejemplos.

Según Baudrillard, Dineylandia se presenta como un mundo imaginario infantil para ocultar el hecho de que el resto de Norteamérica es infantil:

> Disneylandia está allí para ocultar el hecho de que es el país “real”, toda América “real”, la que es Disneylandia (así como las prisiones están allí para ocultar el hecho de que es lo social en su totalidad, en su omnipresencia banal, que es lo carceral). Disneylandia se presenta como imaginaria en orden a hacernos creer que el resto es real, cuando de hecho todo Los Ángeles y la América que la rodea no son ya reales, sino del orden de lo hiperreal y de la simulación. Ya no es más una cuestión de una falsa representación de la realidad (ideología), sino de esconder el hecho de que lo real ya no es más real, y así salvar el principio de realidad[61].

Aun si concordáramos con la sugerencia de Baudrillard de que Disneylandia no es una representación distorsionada de Norteamérica en el sentido tradicional de ideología, él está todavía proponiendo que enmascara el hecho de que Los Ángeles ya no es más real sino hiperreal. En otras palabras, en la medida que Disneylandia juega un rol de ocultamiento, utiliza un mecanismo similar al de la ideología, excepto que en vez de esconder una realidad, esconde una ausencia, o el hecho de que aquello que está más allá de Disneylandia es también simu-

lación e hiperrealidad. ¿Por qué no podría ser esto un tipo de crítica ideológica? ¿Qué es la simulación o hiperrealidad sino el nuevo ser traspuesto de Los Ángeles que es ocultado por Disneylandia y absolutamente afirmado por Baudrillard como un hecho?

Otro ejemplo analizado por Baudrillard es el asunto Watergate. Fue presentado por los medios como la denuncia de un escándalo cuyo objetivo fue revivir la moralidad pública. En los hechos, arguye Baudrillard, la presentación de Watergate como un escándalo oculta, primero, el hecho de que “no hay diferencia entre los hechos y su denuncia”, ya que métodos idénticos fueron empleados por la CIA y los periodistas del Washington Post[62], y, segundo, el hecho de que Watergate no fue un escándalo[63]. De nuevo Baudrillard argumenta que, si hubiéramos recurrido al concepto de ideología, su rol habría sido disimular el escándalo, mientras que en la realidad los medios disimularon el hecho de que no hubo escándalo, ningún principio en juego, ninguna diferencia entre aquellos en el gobierno y aquellos denunciando el escándalo.

¿Por qué no podríamos decir entonces que en la opinión de Baudrillard la función ideológica de la cobertura medial del asunto Watergate fue ocultar o enmascarar el hecho de que el gobierno y sus denunciantes eran los mismos y que en último término el capitalismo y el sistema de gobierno son fundamentalmente corruptos y sin principios? Cuando Baudrillard describe el mecanismo de Watergate como una cuestión “de probar lo real por lo imaginario; probar la verdad por el escándalo; probar la ley por la trasgresión... probar el sistema por la crisis”; cuando argumenta que “todo se metamorfosea en su inverso para ser perpetuado en su forma purificada”[64] –¿no está realmente describiendo, sin reconocerlo, el nuevo rol de la ideología?

Lo mismo sucede cuando Baudrillard comenta una conferencia acerca del “fin del mundo” que tuvo lugar en Nueva York en 1985. Para él tal discusión no tiene sentido, porque Nueva York ya es el fin del mundo. Pero la discusión acerca de la idea del fin del mundo oculta este hecho. Según Baudrillard, “el escenario es notablemente inferior a su modelo”[65]. Sin embargo, los intelectuales parecen incapaces de reconocer este hecho y caen en un error similar al que Marx criticaba en La Ideología Alemana: a saber, su discusión es un intento “de sal-

var la idea del fin del mundo del evento real –este es el trabajo habitual de los intelectuales”[66]. Otro ejemplo remarcable es el análisis que Baudrillard hace de la idea de Zinoviev acerca de que la tercera guerra mundial tendría como consecuencia el establecimiento del comunismo universal como el modo de organización de los sobrevivientes. Para Baudrillard, los Estados comunistas ya han procedido a la exterminación de sus propias sociedades y el Occidente ha hecho lo mismo por otros medios, lo que significa que la tercera guerra mundial ya pasó y es inútil temerla porque está entre nosotros. En otras palabras, la discusión acerca de la tercera guerra mundial en el futuro oculta el hecho de que tal guerra ya está sucediendo[67].

Se podría decir que en todos estos ejemplos Baudrillard está usando exteriormente, sin reconocerlo, un concepto crítico de ideología que opera con un mecanismo similar al de Marx. Pero, por supuesto, para Baudrillard lo que es ocultado no es una realidad invertida, torcida, interna (las contradicciones reales en términos de Marx); lo que es ocultado es el hecho de que aquello que es presentado como lo real, ya no es más real sino hiperreal, una mera reproducción de un modelo, subordinado a la representación. Lo que es enmascarado es el hecho de que la realidad misma se ha disuelto. Para Baudrillard el límite entre representación y realidad implosiona, y la sociedad es ahora gobernada por signos y códigos. Como lo pone Kellner, “vivimos en una ‘hiperrealidad’ de la simulación en la cual las imágenes, los espectáculos y el juego de signos reemplazan la lógica de la producción y del conflicto de clases”[68]. La realidad como Marx la conoció ya no existe más, o se ha hecho subordinada a la nueva realidad del signo producido por los medios.

Todas estas afirmaciones: “Nueva York ya es el fin del mundo”; “lo social es carceral”; “el país real es Disneylandia”; “Watergate no es un escándalo”; “la tercera guerra mundial ya ocurrió”, son las nuevas realidades que la ideología oculta, las realidades que sobrepasan sus representaciones –a saber: la conferencia en Nueva York, las prisiones, Disneylandia, Watergate, el pronóstico de Zinoviev. Estos eventos son presentados como lo real, pero son en realidad lo hiperreal en el sentido de que su realidad va más allá de sí mismos. Mientras para Marx

las apariencias fijadas en la ideología eran el reverso de las relaciones internas ocultas, para Baudrillard los elementos presentes en los eventos que él analiza reflejan en miniatura una realidad más amplia que está escondida en el proceso. Lo que está oculto no es el reverso sino un exceso de esa misma realidad, la hiperrealidad. La teoría de la ideología de Marx es típica de la modernidad en tanto quería penetrar las apariencias sociales para encontrar un significado escondido subyacente detrás de ellas. Para Baudrillard, por el contrario, lo que es típico de la posmodernidad es el hecho de que el significado en sí mismo ha sido destruido: "En la sociedad postmoderna... todo es visible, explícito, transparente, obsceno"[69]. Sin embargo, es imposible no ver que en los casos analizados por Baudrillard ciertas apariencias están también operando. Cierto, ellas no invierten las relaciones reales como en Marx, pero al menos reducen una cierta realidad (por ejemplo, lo carceral) a lo particular (la cárcel), ocultando su universalidad (la sociedad es carceral).

La misma lógica es seguida por Baudrillard en su crítica a otras teorías. Tomemos al marxismo, por ejemplo. Cuando Baudrillard nos invita inadvertidamente a "desenmascarar todo lo escondido detrás de los conceptos de producción, modo de producción, fuerzas productivas... etc." y acusa al marxismo de ayudar a "la astucia del capital" al convencer a la gente de "que están alienados por la venta de su fuerza de trabajo, censurando de este modo la hipótesis mucho más radical de que podrían estar alienados como fuerza de trabajo"[70], ¿no está acaso implícitamente aludiendo a una realidad enmascarada que él descubre por medio de la crítica ideológica?

Igualmente, en el caso de Foucault, Baudrillard arguye que sus análisis sobre el poder y la sexualidad están obsoletos porque hay algo que Foucault no ve: "¿qué si Foucault nos habló tan bien acerca del poder... solo porque el poder está muerto... disuelto pura y simplemente?"[71]. El microanálisis del poder en una multiplicidad de lugares e instancias sociales no constituye evidencia, como Foulcault cree, de la omnipresencia del poder, sino más bien oculta el hecho de que el poder mismo ha desaparecido. En vez de ser omnipresente, el poder ha sido hiperrealizado en la simulación. La hiperrealidad es finalmente la

disolución de la realidad. Por eso Baudrillard afirma que "el secreto de los grandes políticos era saber que el poder no existe. Que no es nada sino una perspectiva-espacio de simulación... y que si el poder seduce, es porque es un simulacro"[72]. El mismo tipo de argumento se repite con respecto a la sexualidad: "¿Qué si Foucault nos habló tan bien de la sexualidad... solo porque esta figura de la sexualidad... estaba, como aquella del poder, en proceso de desaparecer?"[73].

En su crítica a la izquierda, Baudrillard recurre a un concepto de ideología de carácter más maquiavélico-nietzscheano. La izquierda, dice, cree en la solidaridad, el bien común, la honestidad, la virtud pública, etc. No ve que éstas son solo máscaras porque la política consiste en vicios privados, bajos instintos y distorsiones:

> El reconocimiento de una dimensión de ilusión, de ironía, de perversión... es excluida en la perspectiva de la edificación de lo social.
>
> ... Utilizar y aprovecharse del mal, del vicio, de los intereses, de las pasiones, contar con el mal, es decir con la inteligencia del secreto rodeo de las cosas y nunca contar con el bien, es decir con su rectitud, fue el único camino posible de existencia para lo político[74].

Paradojalmente, por lo tanto, la posición agresiva del postmodernismo en relación al concepto de ideología, fracasa al intentar erradicar completamente –por el contrario implícitamente postula– la perspectiva totalizadora que buscaba abolir, y por lo tanto termina contradiciéndose. Rechaza la crítica de la ideología pero introduce una suerte de crítica ideológica en su ataque contra los meta-relatos y en sus análisis de diversos fenómenos sociales que parecen esconder una realidad más profunda. Esta crítica ideológica es, en las palabras de Habermas, "totalizada y auto-consumida"[75]; es decir, "ataca sus propios fundamentos", porque aunque es profundamente escéptica y quiere escapar de la creencia en la verdad, tiene que presuponer su propia validez. Este parece ser el destino de todas las teorías escépticas que niegan el sentido o aun la posibilidad de la verdad: o la reclaman implícitamente para sí, incurriendo en una contradicción flagrante, o terminan condenando sus propias pretensiones de verdad, en cuyo caso dejan de ser creíbles.

Como lo ha puesto Harvey, “obsesionados con deconstruir y deslegitimizar cada forma de argumento”, terminan por dudar de su propia legitimidad hasta el punto donde no permanece ninguna base sólida para la acción racional[76]. Las concepciones postmodernistas quieren abandonar la modernidad pero no quieren dar cuenta de sus propias posiciones; así socavan de tal manera las diferencias entre Ilustración y manipulación, verdad e ideología, razón y dominación, que ellas mismas no pueden sobrevivir a su propia crítica. Se constituyen así en teorías insensibles y unilaterales, incapaces de ver los aspectos positivos de la modernidad, incapaces de entender cómo aquellos aspectos positivos están articulados con, y existen en oposición a, los rasgos alienantes y represivos que ellos absolutizan.

En último término, las concepciones postmodernistas podrían ser acusadas de ser ellas mismas ideológicas por ayudar a enmascarar las contradicciones reales del sistema capitalista global y buscar desviar la atención de la gente hacia el mundo rarificado de los simulacros y la hiperrealidad. También podrían ser ideológicas en el sentido de que al destacar en forma unilateral el pluralismo y la diferencia, tienden a ocultar los elementos comunes de humanidad entre las diferentes culturas y razas. Al atacar abiertamente al concepto de ideología pero usarlo secretamente para criticar las teorías (meta-relatos) que proponen conceptos críticos de ideología, el postmodernismo no solo se contradice, sino que se convierte en una conveniente ideología del statu quo. El relativismo y la desconfianza en la razón postmodernista hacen imposible que la gente pueda creer en un futuro mejor o en la posible resolución de problemas sociales mayores. El cambio, conscientemente buscado, y la política en general, al menos en las versiones postmodernistas más extremas, parecen perder todo sentido. En último término, la realidad y toda agencia han sido disueltas. En tiempos de cambio tecnológico acelerado y de crisis políticas y económicas en todo el mundo capitalista, ninguna otra forma ideológica parece ser más adecuada que el postmodernismo para defender al sistema como un todo, porque hace del caos, del cambio desconcertante y de la fragmentación sin fin, el estado normal de la sociedad.

Por esta razón, paradojalmente, el postmodernismo parece co-existir tan bien con el neoliberalismo: las fuerzas del mercado dejadas a su arbitrio tienden a producir cambio caótico y a revolucionar todas las esferas de la vida, incluso mercantilizando el arte y la producción cultural. El nuevo mundo hiperreal en el cual el postmodernismo se goza, es de hecho el resultado de las fuerzas del mercado liberadas. Cierto, el neo-liberalismo y el postmodernismo parecen venir de premisas filosóficas totalmente opuestas. El primero es universalista, cree en la razón y se nutre de la idea ilustrada del progreso. El segundo ataca a la razón, no cree en el progreso y destaca la particularidad y la localidad. Sin embargo, lo que usualmente no se reconoce es que al proponer el libre juego de las fuerzas del mercado como la piedra angular de su teoría, el neoliberalismo mantiene y apoya tanto la racionalidad individual del productor privado como la irracionalidad global del sistema o del resultado total. El postmodernismo conecta con este último aspecto, no tanto con la racionalidad del emprendedor como con la irracionalidad de los resultados generales del mercado. De este modo puede decirse que el postmodernismo se ha convertido en la lógica filosófica del neoliberalismo, así como el neoliberalismo se ha convertido en la lógica económica de la postmodernidad.

[1] Véase D. Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1989), pp. 39-40, y R. Boyne y A. Rattansi, “The Theory and Politics of Postmodernism: By Way of an Introduction”, en R. Boyne and A. Rattansi (Eds.) *Postmodernism and Society* (London: Macmillan, 1990), pp. 9-10.

[2] D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, p. 53.

[3] R. Boyne y A. Rattansi, “The Theory and Politics of Postmodernism: By Way of an Introduction”, pp. 10-11.

[4] P. M. Rosenau, *Post-Modernism and the Social Sciences, Insights, Inroads, and Intrusions* (Princeton New Jersey: Princeton University Press, 1992), p. 15.

[5] D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, p. 9.

[6] J. F. Lyotard, *La Fenomenología* (Buenos Aires: EUDEBA, 1973), p. 56.

[7] J. F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?* (Barcelona: Paidós, 1989), p. 148.

[8] Ibid., p. 55.

[9] J. F. Lyotard, *Les Dispositifs Pulsionnels* (Paris: Christian Bourgeois, 1980), p. 40.

[10] Ibid., p. 144.

[11] Ibid., p. 55.

[12] J. F. Lyotard, *Économie Libidinale* (Paris: Les Editions de Minuit, 1974), p. 117.

[13] Ibid., p. 102.

[14] Ibid., p. 101.

[15] Ibid., p. 128.

[16] Ibid., p. 287.

[17] W. Van Reijen y D. Veerman, "An Interview with Jean-François Lyotard", Theory, Culture and Society, Vol. 5, Nº 2-3 (1988), p. 278.

[18] J. F. Lyotard, *The Postmodern Condition,* p. 82.

[19] Ibid., p. 27.

[20] Ibid., pp. 37 y 15.

[21] Ibid., p. 4.

[22] Ibid., p. 15.

[23] Ibid., p. 40.

[24] J. F. Lyotard y J. L. Thébaud, *Just Gaming* (Manchester: Manchester University Press, 1985), p. 10.

[25] W. Van Reijen y D. Veerman, "An Interview with Jean-François Lyotard", p. 279.

[26] J. F. Lyotard y J. L. Thébaud, *Just Gaming*, p. 98.

[27] R. Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity" en R. J. Berstein (ed.), *Habermas and Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1985), p. 161.

[28] J. Keane, *Democracy and Civil Society* (London: Verso, 1988), p. 231.

[29] Ibid., pp. 234-235.

[30] Ibid., p. 235.

[31] Ibid., p. 236.

[32] J. Baudrillard, *The System of Objects*, en M. Poster (ed.), *Jean Baudrillard: Selected Writings* (Cambridge: Polity Press, 1988), p. 18.

[33] J. Baudrillard, *Consumer Society, en Selected Writings*, p. 46.

[34] Ibid., p. 50.

[35] J. Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign, en Selected Writings*, p. 70.

[36] Ibid.

[37] Ibid., p. 71.

[38] Ibid., p. 76.

[39] Ibid.

[40] Ibid., p. 77.

[41] Ibid., p. 78.

[42] Especialmente en *Mythologies* (London: Cape, 1972) y en *Elements of Semiology* (London: Cape, 1967).

[43] R. Barthes, *S/Z* (London: Cape, 1974), p. 9.

[44] J. Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign, Selected Writings*, p. 89.

[45] Ibid., p. 90.

[46] J. Baudrillard, *The Mirror of Production*, en *Selected Writings*, p. 98.

[47] J. Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, en *Selected Writings*, p. 125.

[48] Ibid., pp. 126 y 128.

[49] Ibid., p. 120.

[50] Ibid.

[51] J. Baudrillard, *Simulacra and Simulations*, en *Selected Writings*, p. 170.

[52] Ibid., p. 182.

[53] J. Baudrillard, *Fatal Strategies*, en *Selected Writings*, p. 198.

[54] J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge Mas.: MIT Press, 1987), p. 189.

[55] Ibid., p. 210.

[56] J. Habermas, “The Entwinement of Myth and Elightenment: Re-reading *Dialectic of Enlightenment”, New German Critique*, Nº 26, (1982), p. 28.

[57] W. Van Reijen y D. Veerman, “An Interview with Jean-François Lyotard”, p. 279.

[58] J. F. Lyotard, *Économie Libidinale*, p. 42.

[59] S. Best y D. Kellner, *Postmodern Theory, Critical Interrogations* (London: Macmillan, 1991), p. 172.

[60] A. Callinicos, *Against Postmodernism. A Marxist Critique* (Cambridge: Polity Press, 1989), pp. 147-8.

[61] J. Baudrillard, *Simulacra and Simulations*, en *Selected Writings*, p. 172.

[62] Ibid.

[63] Ibid., p. 173.

[64] Ibid., pp. 176-7.

[65] J. Baudrillard, *Cool Memories* (Paris: Éditions Galilée, 1987), p. 286.

[66] Ibid.

[67] Ibid., p. 226.

[68] D. Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond* (Cambridge: Polity Press, 1988), p. 62.

[69] D. Kellner, “Postmodernism as Social Theory: Some Challenges and Problems”, *Theory, Culture and Society*, Vol. 5, Nº 2-3 (June 1988), p. 246.

[70] J. Baudrillard, *The Mirror of Production*, in *Selected Writings*, pp. 98 & 104.

[71] J. Baudrillard, *Oublier Foucault* (Paris: Éditions Galilée, 1977), pp. 13.

[72] Ibid., p. 81.

[73] Ibid., p. 15.

[74] J. Baudrillard, *La Gauche Divine*, (Paris: Grasset, 1985), pp. 98 & 101. Citado en D. Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, pp. 193-194.

[75] J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 97.

[76] D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, p. 116.

Capítulo V
Habermas: racionalidad comunicativa e ideología

Introducción

Parece haber dos etapas en el desarrollo de la concepción de ideología de Jürgen Habermas. La primera va hasta 1981 y destaca dos elementos principales: por un lado el cambio desde un tipo de ideología propio del siglo XIX hacia un nuevo tipo de ideología tecnocrática producto del impacto de la ciencia y la tecnología; por otro lado, el reemplazo de la teoría de la conciencia por una teoría de la competencia comunicativa como la principal base de apoyo teórica del nuevo concepto de ideología. La segunda etapa, a partir de la publicación de su *Teoría de la acción comunicativa* en 1981, introduce un nuevo acercamiento en el que el concepto de ideología parece perder importancia frente a un nuevo tipo de "conciencia fragmentada", a pesar de que muchos de los análisis de ella reiteran y clarifican los principios desarrollados en la primera etapa con respecto a la ideología. En la primera etapa, el concepto de ideología y la crítica de la ideología se elaboran como elementos claves de toda ciencia social crítica. En la segunda etapa, la ideología ya no parece jugar un rol central dentro de la Teoría Crítica, por más que Habermas acentúa la crítica de ciertas concepciones neoconservadoras, especialmente aquellas que absolutizan su ataque a la modernidad.

Desde el comienzo Habermas se acerca al concepto de ideología a partir de las tradiciones teóricas del marxismo y la Teoría Crítica. De Marx toma la noción de ideología como un concepto crítico que se refiere a la legitimación de formas de dominación en la sociedad. De la Teoría Crítica toma la crítica a la razón instrumental instalada por la modernidad y el nuevo rol ideológico de la ciencia y tecnología, especialmente en su versión marcusiana. Pero la originalidad de Habermas está en que introduce un nuevo elemento, sin el cual la crítica de la razón instrumental se autoderrota y el rol de la ciencia se degrada unilateralmente; a saber, el rol de la comunicación en la conceptualización de la razón y en la superación

de la filosofía de la conciencia. Este nuevo elemento separa a Habermas de Marx, Adorno y Horkheimer.

Habermas parte verificando que el capitalismo trajo con su triunfo sobre el feudalismo una enorme extensión del "sistema de acción racional con arreglo a fines", en desmedro del "sistema de acción comunicativa o interacción simbólica". De acuerdo con esto, la dominación ideológica se fundó en la economía de mercado y en el principio del intercambio igualitario. De este modo la dominación pudo ser legitimada "desde abajo" en vez de "desde arriba", como sucedía en la sociedad feudal. Sin embargo, la evolución del capitalismo en el siglo XX trajo consigo dos nuevos factores: el aumento en la intervención del Estado en la economía, por una parte, y la creciente interdependencia de la ciencia y la tecnología, por la otra. El cambio desde el capitalismo liberal a un capitalismo industrial en gran escala dotado de un Estado de bienestar, destruyó en la práctica la ideología basada en la economía de mercado y en el principio del intercambio justo e hizo necesaria una nueva forma de legitimación ideológica del poder político.

Esta se encontró en la tecnología y la ciencia, que han ido convergiendo y haciéndose crecientemente manipulativas. Las normas consensuales son reemplazadas por la lógica del progreso técnico y de las acciones racionales con arreglo a fines. Surge una nueva conciencia tecnocrática que despolitiza los problemas prácticos y justifica el ejercicio del poder como si fuera un asunto de decisiones técnicas que es mejor dejar en manos de los expertos. Se trata de una conciencia despolitizada que oscurece las diferencias entre la acción racional con acuerdo a fines y la interacción comunicativa, y por esta razón es "más irresistible y de largo alcance que las ideologías del tipo antiguo"[1]. La ideología en el capitalismo avanzado significa entonces una conciencia tecnocrática y despolitizada, el ocultamiento de la necesidad de la interacción comunicativa y su reemplazo por un sistema científico manipulativo[2]. Esta ideología es menos vulnerable a la crítica porque no es solo ideología.

En este respecto Habermas quiere seguir un curso intermedio entre Marx y Marcuse. Contra Marx argumenta que las fuerzas productivas

no parecen ser *bajo toda circunstancia*, como Marx suponía, un potencial de liberación, ni auspiciar movimientos emancipatorios –al menos no desde que el continuo crecimiento de las fuerzas productivas se ha hecho dependiente del progreso científico-técnico, que ha tomado *también las funciones de legitimar al poder político*[3].

Por el otro lado, Habermas argumenta que Marcuse no pudo reconciliar de manera apropiada la naturaleza ideológica de la racionalidad tecnológica con el hecho de que también es una fuerza productiva progresista. Habermas quiere afirmar que la racionalidad tecnológica es tanto progresista en la medida que su crecimiento continuo amenaza el marco institucional, como ideológica en la medida que "establece el estándar de legitimación para las relaciones de producción que restringen este potencial"[4]. La ciencia funciona como ideología en tanto está conectada con intereses instrumentales que en el capitalismo tardío han llegado a ser predominantes y han reducido la esfera de los intereses comunicativos o prácticos. Pero al mismo tiempo la ciencia y la tecnología facilitan el control de la naturaleza por medio de la lógica de la acción instrumental, y, en esta medida, Habermas encuentra imposible aceptar la idea de Marcuse acerca de una supuesta ciencia y tecnología totalmente diferentes:

La idea de una Nueva Ciencia no pasará el escrutinio lógico tanto como una Nueva Tecnología, si en verdad la ciencia va a retener el significado de ciencia moderna inherentemente orientada al control técnico posible. Para esta función, como para el progreso científico-técnico en general, no hay un sustituto más "humano"[5].

Pero para que la ciencia que conocemos pueda ser liberadora se requiere que no interfiera con la racionalización al nivel del marco institucional; esto puede darse solo si las restricciones al sistema de interacciones comunicativas se levantan. Discusión pública y repolitización de los procesos de toma de decisiones son la condición necesaria para que la racionalidad científica no sea ideológica.

Kunneman ha hecho el interesante punto de que, a pesar de las apariencias, Habermas mira a la ciencia y la tecnología como políticamente neutrales "porque la lógica de su desarrollo refleja la lógica de la acción instrumental como tal"[6]. En otras palabras, no son la cien-

cia y la tecnología en sí mismas las que son criticadas como ideológicas, sino la extensión de su lógica a otras esferas de la interacción simbólica. Kunneman sugiere que Habermas no hizo una distinción crucial entre la orientación básica de la ciencia y tecnología modernas como tales, y la manera específica en la cual esta orientación inherente es actualizada, incorporada en y deformada por el proceso de acumulación capitalista[7]. La sugerencia es, por supuesto, que en relación al segundo aspecto Marcuse tenía razón y la ciencia puede ser desenmascarada como ideología. Una distinción similar puede encontrarse en Marx: por un lado "la ciencia realizada *en la maquinaria* aparece como *capital* en relación a los obreros. Y de hecho todas estas aplicaciones de la ciencia... aparecen como *medios para la explotación* del trabajo"[8]. Pero por otro lado, "no se sigue que por lo tanto la inclusión bajo las relaciones sociales del capital es la más apropiada y última relación de producción para la aplicación de la maquinaria"[9]. Es un crédito para Habermas haber aceptado la crítica de Kunneman en su respuesta en el simposio de Utrecht (1990)[10].

El concepto de ideología

Para Habermas, el problema de la ideología surge en el contexto de la relación entre conocimiento e intereses humanos. Distingue tres tipos de intereses: el tipo instrumental o técnico, que corresponde a las ciencias empíricas; el tipo práctico o comunicativo, que gobierna las ciencias históricas; y el tipo emancipatorio, que está relacionado con la Teoría Crítica. Habermas critica al marxismo por haber descuidado la distinción entre intereses instrumentales y comunicativos y por haber reducido estos últimos a los primeros en su recuento de la evolución histórica. Por el otro lado, critica a Adorno y Horkheimer porque en su ataque a la modernidad también terminaron por identificar la razón en general con la razón instrumental. Sea que la razón instrumental juegue un rol positivo en la historia (como en el caso del marxismo) o un rol negativo (como en el caso de la Teoría Crítica), la conclusión es la misma: ambas son formas de reduccionismo que provienen de la filosofía tradicional del sujeto. Esta puede describirse como "la relación de un sujeto solitario con algo en el mundo objetivo que

puede ser representado y manipulado"[11]. Tal concepción solo puede concebir al mundo objetivo como un medio para el sujeto, y la razón como un instrumento para dominarlo. Se olvida del hecho de que los sujetos no se relacionan con el mundo objetivo como individuos, sino solo colectivamente, lo que implica alguna acción comunicativa previa orientada a acordar una forma de entendimiento y coordinación. Esta es la base de una nueva concepción de razón como un proceso de alcanzar entendimiento. En las palabras de Habermas, es necesario

> dejar el paradigma de la filosofía de la conciencia –a saber, un sujeto que representa objetos y trabaja con ellos– en favor del paradigma de la filosofía lingüística –a saber, el del entendimiento intersubjetivo o comunicación– y poner el aspecto cognitivo-instrumental de la razón en su propio lugar como parte de una *racionalidad comunicativa* más abarcante[12].

El proceso de alcanzar un entendimiento se logra normalmente a través de los actos de lenguaje y habla y por esta razón Habermas quiere analizar la comunicación desde la perspectiva de una "pragmática universal" que le permita descubrir normas generales que se aplican a todas las situaciones de habla, contrariamente a una "pragmática empírica", que analiza las condiciones contextuales y extralingüísticas de la comunicación. En otras palabras, el objetivo de Habermas es reconstruir "la base de validez universal del habla"[13]. Sugiere que en cada intercambio de actos de habla existe implícitamente la idea de un consenso genuino:

> Un acuerdo logrado comunicativamente tiene una base racional; no puede ser impuesto por ninguna de las partes... El acto de habla de una persona tiene éxito solo si la otra acepta la oferta contenida en él tomando (aunque sea implícitamente) una posición de "sí" o "no" sobre la pretensión de validez que es en principio criticable[14].

Para Habermas, un entendimiento implica la aceptación mutua de "pretensiones de validez redimibles", y "el consenso puede surgir solo a través de intereses *generalizables* apropiadamente interpretados, por lo que entiendo necesidades *que pueden ser comunicativamente compartidas*"[15]. Aunque esto puede no suceder siempre, todos los actos de habla implícitamente lo plantean como su horizonte necesario. Todo acto de habla tiene como su meta la aspiración a un

consenso no coaccionado: “Al tomar un discurso práctico, inevitablemente suponemos una situación ideal de habla que, con la fuerza de sus propiedades formales, permite el consenso solo a través de intereses generalizables”[16]. La “situación ideal de habla” es el reino de la pura intersubjetividad, donde no hay barreras que obstruyan la comunicación libre, y por lo tanto se logra un consenso racional libre de coacción[17]. Este consenso racional no coaccionado constituye, por lo tanto, una norma con la cual todas las pretensiones de validez deben ser medidas y se convierte así en la única medida con la cual juzgar situaciones donde, debido a la coacción, la comunicación ha sido distorsionada.

De acuerdo con Habermas, el fenómeno de la dominación y la ideología, tanto como los fenómenos de la liberación y de la crítica de la ideología, tienen lugar en la esfera de la acción comunicativa. En particular, la ideología se refiere a una situación donde, a causa de la violencia, censura o represión, no puede emerger un consenso genuino. La ideología es así entendida como “comunicación sistemáticamente distorsionada” y surge de un marco comunicativo que pone obstáculos en el camino del consenso logrado discursivamente y libre de coacción. Dos consecuencias importantes fluyen de esto. Primero, la nueva ideología tecnocrática no solo se vincula con los intereses de clases particulares, sino que básicamente afecta los intereses emancipatorios de la humanidad:

> La ideología de trasfondo más bien vidrioso dominante hoy, que hace de la ciencia un fetiche, es más irresistible y de largo alcance que las ideologías del tipo antiguo. Porque con el ocultamiento de los problemas prácticos no solo justifica el interés en la dominación de una clase particular y reprime la necesidad parcial de emancipación de otra clase, sino que afecta los intereses emancipatorios como tales de la raza humana[18].

La segunda consecuencia es que la problemática de la ideología es muy similar a la problemática de la racionalización de Freud:

> De la experiencia diaria sabemos que las ideas sirven a menudo para proporcionar a nuestras acciones motivos justificatorios en lugar de los reales. Lo que es llamado racionalización en este nivel es llamado ideología al nivel de la acción colectiva. En ambos casos el contenido manifiesto de las declaraciones es falsi-

> ficado por la atadura irreflexiva de la conciencia a intereses, a pesar de su ilusión de autonomía[19].

El rasgo principal del fenómeno ideológico es el hecho de que su operación no puede ser fácilmente reconocida por los participantes, así como el paciente neurótico no puede fácilmente descubrir el problema real detrás de sus síntomas perturbadores. Como Habermas lo pone:

> Las barreras a la comunicación que hacen una ficción precisamente de la imputación recíproca de responsabilidad, apoyan al mismo tiempo la creencia en la legitimidad que sostiene la ficción e impide que sea descubierta. Ese es el logro paradojal de las ideologías, cuyo prototipo individual es el trastorno neurótico[20].

Por esta razón el modelo para una crítica a la ideología de Habermas es el psicoanálisis. Así como el paciente neurótico no es consciente de la represión que le causa los síntomas neuróticos, así también la gente en sociedad participa en situaciones de pseudo-comunicación en las cuales el supuesto falso de consenso hace imposible que ellos reconozcan ningún trastorno de la comunicación. Así como en el nivel individual se requiere al psicoanalista para explicar a través del análisis el significado de las manifestaciones sintomáticas[21], así también en el nivel social se requiere al teórico crítico para ayudar a descubrir a través de un proceso de autorreflexión las causas reales de la pseudo-comunicación. En ambos casos, el psicoanalista y el teórico crítico tienen una preconcepción de la comunicación no distorsionada, una situación ideal contrafactual que se postula implícitamente. En la medida que toda pretensión de validez discursiva debe ser medida con esta norma ideal, la crítica de la ideología solo puede encontrar y juzgar situaciones de comunicación sistemáticamente distorsionada comparando las situaciones históricas con la situación ideal de habla, o, en las palabras de Habermas, comparando "las estructuras normativas que existen en un tiempo dado con el estado hipotético de un sistema de normas formado, *ceteris paribus*, discursivamente"[22].

Este estado hipotético en el cual se logra un consenso racional sin coerción, no solo provee un criterio de verdad en relación al cual todas las pretensiones de validez deben ser medidas, sino también entrega un modelo de sociedad que es implícitamente postulado en cada

acto de habla: el tipo de organización social que puede permitir un consenso discursivamente logrado. Esta es la manera como la verdad se conecta con la libertad y la justicia: "La perspectiva utópica de reconciliación y libertad está arraigada en las condiciones para la asociación comunicativa de los individuos; está construida en el mecanismo lingüístico de la reproducción de la especie"[23]. En la medida que la crítica de la ideología hace una referencia necesaria a ese estado ideal anticipado en cada acto de habla, su fundamento normativo se encontrará en la misma estructura del lenguaje. La situación ideal de habla de Habermas funciona de una manera similar al concepto de "conciencia adscrita" de Lukács, que opera relacionando la conciencia a la totalidad social, de modo que "se hace posible inferir los pensamientos y sentimientos que los hombres tendrían en una situación particular si fueran capaces de sopesar tanto la situación como los intereses que surgen de ella en su impacto sobre la acción inmediata y sobre toda la estructura de la sociedad"[24]. De manera similar, para Habermas la situación ideal de habla se refiere a la siguiente pregunta:

> ¿Cómo los miembros de un sistema social, en una etapa dada del desarrollo de las fuerzas productivas, han interpretado colectivamente y de manera vinculante sus necesidades (y qué normas habrían ellos aceptado como justificadas) si pudieran y hubieran decidido sobre la organización de la interrelación social a través de la formación discursiva de la voluntad, con el conocimiento adecuado de las condiciones limitantes y los imperativos funcionales de su sociedad?

La similitud entre Lukács y Habermas es, en este aspecto, bastante notable. La comparación de las estructuras existentes con aquellas que hipotéticamente existirían si los seres humanos poseyeran conocimiento adecuado, permite a Lukács determinar las limitaciones ideológicas de la conciencia de clase psicológica y a Habermas medir la magnitud de la ideología en una sociedad dada.

Algunos puntos críticos

Uno de los problemas de la proposición habermasiana es que la reconstrucción de un hipotético estado de perfecta racionalidad discursiva parece totalmente desconectado de la práctica histórica. Así como

la “conciencia imputada” de Lukács se inscribe en la estructura misma del ser de clase, la sociedad justa y libre de Habermas, necesaria para un consenso racional, está implícita en la estructura misma del lenguaje. La ideología, por lo tanto, no es criticada en términos de una posible mejor sociedad que los seres humanos pueden prácticamente construir siguiendo las tendencias que están objetivamente presentes en la sociedad contemporánea, sino que es más bien criticada en términos de un “deber ser” imputado, abstracto y ahistórico. El campo de la emancipación ya no es dependiente de una práctica consciente transformadora que responde al análisis de tendencias históricas reales. Es más bien el modelo ideal en tanto anticipado en las estructuras básicas del lenguaje que normativa y contrafactualmente fija el campo de la emancipación. El problema es que este modelo regulativo es demasiado abstracto como para poder entregar criterios concretos que puedan ser usados cuando se juzgan teorías específicas y programas políticos. Porque tal como David Held lo ha manifestado, aun si

> hemos optado por la argumentación, y el discurso ha comenzado, las viejas preguntas resurgen: el requisito de simetría (requisito de que haya distribución simétrica en las posibilidades de seleccionar y emplear actos de habla), ¿fija límites al tipo de posiciones prácticas y teóricas que pueden ser establecidas? ¿Cómo juzgamos la fuerza del mejor argumento? ¿Qué clase de evidencia puede ser legítimamente empleada? ¿Cómo resolvemos las disputas entre posiciones que compiten pretendiendo establecer posturas morales y políticas objetivas?[25].

El mismo intento de construir tal estado hipotético evade el hecho de que presupone la existencia previa de criterios que él mismo se supone que debe entregar. En esta medida la construcción práctica de un modelo más allá de toda duda es una tarea imposible. Terry Eagleton ha alabado generosamente a Habermas, a diferencia de otros miembros más antiguos de la Escuela de Frankfurt que hicieron aterrizar soluciones “desde algún espacio exterior ontológico”, por “asegurar un vínculo interno entre presente y futuro” por medio de su idea de racionalidad comunicativa. Tal como lo hizo Marx, Eagleton argumenta, “un presente degradado debe ser pacientemente escaneado para ubicar aquellas tendencias que son al mismo tiempo indisolublemente parte de él, pero que –interpretadas de una cierta manera– pueden

ser vistas apuntando más allá de él"[26]. Me cuesta entender cómo Eagleton ve que Habermas ha hecho esto. Acepto que en la estructura misma de los actos de habla hay un fundamento para una crítica inmanente, pero, a diferencia de Eagleton, creo que esta no es exactamente la misma que la crítica inmanente de Marx. La razón es simple. La crítica inmanente de Marx es histórica; está derivada de análisis históricos. La crítica inmanente de Habermas es completamente abstracta, ahistórica y derivada de una estructura universal e invariable.

Aunque la analogía entre la crítica de la ideología y el psicoanálisis es sugerente, las dificultades de una transposición desde el plano individual de la neurosis al plano social del poder y la dominación de clase han sido notadas por muchos autores, especialmente con respecto al problema de plantear el tratamiento psicoanalítico individual como un modelo para la acción política[27]. Habermas contesta tales objeciones distinguiendo el nivel de los procesos de esclarecimiento, donde el objetivo es la iniciación de un proceso de reflexión de grupo y el modelo de acción es l discurso terapéutico, del nivel político, donde el objetivo es tomar decisiones prudentes sobre las estrategias apropiadas y donde no hay un solo modelo de acción. De este modo, no se intenta presentar al psicoanálisis como un modelo para la acción política[28]. Sin embargo, la analogía de Habermas sí implica que la relación analista-paciente sea un modelo para el proceso de esclarecimiento que el teórico crítico debe iniciar dentro del grupo oprimido. La dificultad con esta comparación es que al nivel social las clases participan habitualmente en relaciones de dominación y posiblemente de conflicto, mientras que al nivel individual la interacción entre el analista y el paciente supone cooperación consciente. El paciente neurótico está consciente de su problema y voluntariamente quiere someterse al proceso terapéutico, mientras que el grupo social oprimido puede no ser consciente de su problema y puede no estar preparado para escuchar al autonombrado teórico crítico. Como lo pone Ricoeur, "en la crítica de la ideología nadie se identifica como el enfermo, como el paciente, y nadie tiene derecho a ser el médico"[29].

Para concebir la neurosis como el prototipo de la ideología Habermas debe enfocarse en los aspectos más formales y abstractos que am-

bos fenómenos comparten; a saber, que ambos son casos de comunicación distorsionada; pero el peligro de una analogía tan general es que tanto la neurosis como la ideología podrían verse vaciadas de sus contenidos específicos. Como Held lo ha sostenido,

> al mirar tanto la ideología como la neurosis a través de un paradigma de comunicación, Habermas arriesga desviar la atención de la especificidad de cada uno; esto es, del vínculo de la neurosis con la dinámica del deseo y la necesidad de represión en el logro de la auto-identidad, por un lado, y por el otro, de la conexión de la ideología con el choque de los intereses materiales[30].

Desde el punto de vista marxista, tal vez el problema más importante de la concepción de Habermas es el hecho de que no hace ninguna referencia explícita a los intereses materiales y antagonismos de clase que para esa posición están en la base de la ideología. Cierto, para Habermas la noción de comunicación sistemáticamente distorsionada implica la existencia de barreras discursivas al consenso libre de coacción, que de una manera vaga y general se refieren a situaciones de represión, violencia y censura. Pero prácticamente nunca hace una referencia específica a las desigualdades materiales de clase, asimetrías de poder y antagonismos de intereses que dividen a la sociedad contemporánea. Esto es, por supuesto, resultado de su creencia en "la pacificación del conflicto de clases y el éxito en el largo plazo del reformismo en los países europeos desde la Segunda Guerra Mundial"[31]. No se trata de que los antagonismos producidos por la propiedad privada de los medios de producción hayan desaparecido completamente. Habermas acepta que el antagonismo de clases está todavía en la base del sistema capitalista, sigue siendo constitutivo de la estructura del sistema económico; pero se ha vuelto "inocuo" por "la democracia de masas del Estado de bienestar" apoyada por el crecimiento económico sostenido[32]: ya no puede moldear "el mundo de la vida de los grupos sociales"[33].

Aunque Habermas, a diferencia de Marcuse, no cree que la ideología tecnocrática sea prácticamente inexpugnable, su creencia en la latencia del conflicto de clases y en la imposibilidad de una "crisis sistémica" en el capitalismo avanzado[34] lo pone dentro de lo que Mandel llama la ideología de la "racionalidad tecnológica". Esta ideolo-

gía, argumenta Mandel, "proclama la capacidad del orden social existente para eliminar gradualmente todas las posibilidades de crisis, para encontrar 'soluciones técnicas' a todas sus contradicciones, para integrar clases sociales rebeldes y para evitar explosiones políticas"[35]. Paradojalmente esta nueva ideología identificada por Mandel sería compartida por aquellos que, como Daniel Bell, hablan acerca del fin de las ideologías[36]. Es obvio que ni Marcuse ni Habermas están hablando del fin de la ideología y, al menos en el caso de Habermas, existe una creencia firme en las posibilidades emancipadoras de la Teoría Crítica; pero es cierto que su escepticismo acerca de las crisis sistémicas y los conflictos de clases parece eliminar una de las bases más tradicionales de la ideología. La crítica de Mandel se dirige entonces al hecho de que el capitalismo avanzado no ha resuelto todas las contradicciones de la sociedad y, por el contrario, propone que las irracionalidades del sistema capitalista crecientemente aparecen en la superficie y le permiten a la gente común hacerse consciente de ellas[37].

En vez del conflicto de clases, Habermas tiende a presentar la comunicación sistemáticamente distorsionada en sí misma como el problema de la sociedad, o, como lo ha puesto Anthony Giddens, la misma idea de dominación es hecha equivalente a comunicación distorsionada[38]. Esto significa que el problema real de las sociedades capitalistas se asume que es un problema de comunicación más que un problema de asimetrías económicas o políticas. La dominación ya no está más sostenida por desigualdades materiales y por la opresión de clase, se ha convertido en un puro problema ideológico situado al nivel del marco comunicativo que pone obstáculos al consenso logrado discursivamente, libre de coacción. Por esta razón los intereses emancipatorios de la clase oprimida han dejado de ser importantes y han sido reemplazados por los intereses emancipatorios universales de la especie humana. Sin negar la importancia de la comunicación distorsionada, uno puede preguntarse si las barreras al genuino consenso discursivo son realmente las cadenas más pesadas que atan a la humanidad.

Pero Habermas no solo mantiene que la influencia de los antagonismos de clases sobre la conciencia de la gente está desapareciendo,

lo que al menos es una proposición plausible, sobre todo en países desarrollados, sino que también minimiza el rol de la ideología burguesa liberal de antiguo cuño, basada en el intercambio libre e igualitario en el mercado, lo que me parece bastante más dudoso. Dada la importancia global que ha adquirido el neoliberalismo con su énfasis en las ventajas del mercado y su continuo llamado a reducir las regulaciones estatales y a seguir los valores de la igualdad, libertad, propiedad y autointerés que presiden los intercambios mercantiles, parece como si la quintaesencia de la ideología burguesa del siglo XIX que Marx conoció y criticó está lejos de haber desaparecido. Esto no significa que las formas tecnocráticas y despolitizadas de conciencia no hayan llegado a ser crecientemente importantes en las sociedades capitalistas avanzadas, lo son, pero argumentar que ellas han reemplazado la ideología basada en el intercambio justo, es en mi opinión exagerado. Habermas debería haber tomado más en cuenta los ataques al Estado de bienestar intervencionista, altamente impositivo, y las renovadas alabanzas a las virtudes del mercado libre que condujeron en los años 1980 a repetidos triunfos electorales de fuerzas políticas neoliberales en Gran Bretaña, Estados Unidos, Alemania y varios otros países menos desarrollados que iniciaron programas de desregulación de la economía y desmontaje del Estado de bienestar.

¿El fin de la ideología?

En *Teoría de la Acción Comunicativa*, trabajo monumental de Habermas publicado en 1981, el concepto de ideología pierde la centralidad que había tenido en sus escritos tempranos. Aunque Habermas había detectado un cambio importante en la forma predominante de la ideología legitimadora en las sociedades avanzadas, desde el liberalismo a la racionalidad tecnocrática, en cualquier caso él creía en la importancia de una crítica de la ideología llevada a cabo por la Teoría Crítica y gobernada por intereses emancipatorios. En *Teoría de la Acción Comunicativa*, por el contrario, Habermas parece sostener que la noción misma de ideología debe restringirse a los sistemas totalizadores del siglo XIX. Esto significa que en las sociedades industriales avanzadas la ideología ha finalmente desaparecido y ha sido

reemplazada por un "equivalente funcional" que impide la formación de formas totalizadoras de conciencia y que fragmenta la conciencia cotidiana: "En el lugar de la 'falsa conciencia' tenemos hoy día una 'conciencia fragmentada' que bloquea el esclarecimiento por medio del mecanismo de la reificación"[39]. Por lo tanto, la Teoría Crítica no puede ya ser concebida como una crítica de la ideología, sino que, en vez, tiene que "explicar el empobrecimiento cultural y la fragmentación de la conciencia cotidiana"[40].

En un nivel superficial, esto podría ser interpretado como un acercamiento tardío de Habermas a la tesis del "fin de la ideología". Pero esto es muy improbable en la medida que la conciencia fragmentada parece desempeñar el mismo rol de la ideología y Habermas, como acabamos de ver, está lejos de argumentar que la opresión y el conflicto ya no existen en la sociedad contemporánea. Acepta que el conflicto de clases continúa siendo constitutivo de la estructura del sistema económico, pero duda de su capacidad para producir los mismos efectos de antes: como vimos, en las sociedades altamente desarrolladas el antagonismo de clases ya no moldea la conciencia de los grupos sociales y, por lo tanto, la teoría de la ideología ha perdido su referente necesario. Esto no significa que todo está ahora claro y que la gente puede entender la instrumentalización del mundo de la vida por lo que realmente es. Todavía están impedidos de hacerlo en el capitalismo tardío por la alternativa funcional de la ideología: la fragmentación de la conciencia cotidiana. Mientras la ideología opera ocultando, la fragmentación opera impidiendo que la conciencia alcance una síntesis articulada. Cabe preguntarse por qué Habermas no ve la conexión entre ideología y conciencia fragmentada. Eventualmente todavía podría aclarar su posición en este punto pero, no lo ha hecho. En todo caso, como Thompson correctamente arguye, es "del todo equivocado mantener que la fragmentación es un equivalente, 'funcional' o de otro carácter, de la ideología y que estos dos equivalentes operan *con exclusión* el uno del otro"[41].

El hecho de que, desde la publicación de su *Teoría de la Acción Comunicativa* en 1981, la crítica de la ideología se ha desvanecido en la trastienda del trabajo de Habermas (en el sentido de que no vuelve

a referirse más al problema de una manera explícita), debe ser sin embargo reevaluado al tomar en cuenta los nuevos compromisos críticos de Habermas. Dondequiera que Habermas confronta teorías contemporáneas neoconservadoras, elementos de la crítica a la ideología reaparecen en la superficie, aunque posiblemente en forma no reconocida. Esto es muy claro en su fuerte defensa de la modernidad y en su análisis crítico del postmodernismo francés[42]. Douglas Kellner se queja de que muchos de los ataques de Habermas a los discursos de la postmodernidad implican imputar una culpa por asociación (con Nietzsche, Heidegger y el fascismo)[43], pero la verdad es que van más allá de esto y buscan castigar las contradicciones performativas insostenibles y el abandono de la razón que se auto-derrota. Por supuesto, Habermas reconoce en el postmodernismo los elementos de una crítica poderosa a la razón instrumental fundada en la subjetividad, cuyos ancestros fueron Weber, Nietzsche, Adorno y Horkheimer; pero, como Tomás McCarthy lo ha puesto, "es la 'totalización' de la crítica lo que él objeta, la transformación de la crítica de la razón por la razón –que desde Kant a Marx ha tomado la forma sociohistórica de crítica a la ideología– en una crítica de la razón *tout court*"[44].

La discusión habermasiana de las teorías posmodernistas totalizantes de la ideología va más allá de la imputación de culpa por asociación con Nietzsche. Lo que Habermas perceptiblemente objeta en la crítica "totalizada y autoconsumida" de la crítica de la ideología de Nietzsche es el hecho de que "ataca sus propios fundamentos"[45], el hecho que, siendo profundamente escéptica y queriendo escapar de la creencia en la verdad, tiene que presuponer su propia validez. Esto puede fácilmente y con seguridad extenderse a la mayoría de las concepciones postmodernas: atacan brutalmente a la modernidad pero fallan en proporcionar el fundamento de su propia posición[46]. Al reducir la Ilustración a la manipulación y la razón a la dominación, están condenadas a socavar su propia crítica y a ser insensibles a los aspectos positivos de la modernidad. Su unilateralidad las hace incapaces de entender la articulación de rasgos alienantes y represivos con los aspectos liberadores de la modernidad, forzándolas a absolutizar los primeros.

Podría argumentarse que al tomar estos ejemplos de la crítica de Habermas al postmodernismo y a sus ancestros estoy indebidamente identificando crítica con crítica de la ideología. ¿Por qué la crítica de Habermas a la contradicción performativa del postmodernismo debería ser considerada una crítica ideológica? Bueno, realmente no sé si el mismo Habermas considera su crítica como una forma de crítica ideológica. De hecho él nunca lo pone así en sus doce famosas clases sobre el tema. No obstante, desde mi punto de vista la respuesta debe ser que el carácter de la crítica ideológica está dado más por la naturaleza de los problemas que tal crítica detecta que por la intención del autor. Si los problemas fueran solo de naturaleza lógica, se podría aceptar el caso de una mera crítica neutral. Pero en el caso del asalto del postmodernismo a la razón, los problemas analizados por Habermas no son puramente lógicos. El ataque a la razón, a causa de su supuesta conexión intrínseca con el poder y la dominación, aparte de socavar su propio fundamento (solo una razón ya comprometida por la dominación puede llegar a tal conclusión) es también una manera de disolver la idea de dominación política o, al menos, una manera de bajar la prioridad dada a la idea de que la dominación debe ser desafiada en un nivel societal general. La localización de los regímenes de verdad también localiza formas de poder y formas de resistencia. Ninguno puede reclamar alguna prioridad política, por lo que la dominación societal de clase desparece del horizonte, o al menos pierde su importancia. ¿No es esta la quintaesencia de la ideología?

Hacia un nuevo concepto de razón y racionalización

Una crítica frecuente de la razón se basa en su reducción a la razón instrumental. Esto es lo que Nietzsche, Adorno, Horkheimer, Marcuse y los postmodernistas hacen de varias maneras. La razón es identificada con manipulación y dominación y por lo tanto rechazada como ideológica. Habermas ha contra-atacado argumentando que si la razón se ha fusionado con la dominación, ¿cómo es posible para estos críticos de la razón llegar a ser críticos? ¿Cómo validan sus posiciones sin apelar a la razón? Como esto no puede hacerse, anota Habermas, ellos terminan presuponiendo su propia validez sin dar argumentos. Los

problemas de la razón no se resuelven reduciendo la razón a la razón instrumental y descartándola como ideológica; solo pueden ser resueltos aceptando que la razón instrumental es solo una parte de una concepción más amplia de razón.

Una de las contribuciones más importantes de Habermas es la idea de una racionalidad comunicativa que va más allá de la razón instrumental. Ya hemos visto que para Habermas la reducción de la razón a la razón instrumental se deriva de las limitaciones de la filosofía de la conciencia, de acuerdo con la cual un sujeto solitario se relaciona con algo en el mundo objetivo que puede ser representado y manipulado. La razón, entonces, se concibe en la relación monológica de un individuo con su objeto. Tal relación necesariamente envuelve una concepción instrumental de la racionalidad: un mundo externo hecho de objetos se presenta al sujeto como un medio para sus propios fines. Por lo tanto la razón se constituye dentro del marco de una relación medio-fin moldeada por la necesidad de los sujetos de dominar un medio ambiente que es esencialmente ajeno y externo a ellos.

El problema es que los seres humanos necesitan controlar y dominar la naturaleza para sobrevivir y que esto implica lo que parece ser una concepción puramente manipulativa de la razón. Habermas propone que una salida de este reduccionismo es posible abandonando el paradigma de la filosofía de la conciencia y reemplazándola con el paradigma de la filosofía lingüística:

> La razón centrada en el sujeto encuentra sus criterios en estándares de verdad y éxito que gobiernan la relación de conocer y de los sujetos que actúan intencionadamente con el mundo de posibles objetos o estados de los asuntos. Por el contrario, tan pronto como concebimos el conocimiento como comunicativamente mediado, la racionalidad es evaluada en términos de la capacidad de los participantes responsables en interacción para orientarse en relación a reclamos de validez encaminados al reconocimiento intersubjetivo[47].

Por eso no se trata de abandonar la razón instrumental, sino de subsumirla bajo el concepto más comprehensivo de razón comunicativa, que es dialógica y más fundamental. La razón instrumental es solo una parte, un momento subordinado, de la razón comunicativa. En orden a definir este nuevo concepto de razón, Habermas comienza por distinguir entre la acción racional con arreglo a fines y la acción comunic-

ativa, que el piensa que Marx elidió. De acuerdo con Habermas, Marx había reducido su concepto de práctica al de trabajo, es decir, a la acción racional con arreglo a fines, descuidando la interacción comunicativa. El análisis de estas dos dimensiones contiene otras distinciones y es realizado por Habermas en diversos niveles y contextos, donde el uso de los términos no es siempre consistente. Sin embargo, en general, la acción racional con arreglo a fines o "acción orientada al éxito", acción instrumental, estratégica, es aquella en la cual el sujeto individual persigue sus metas en relación con un objeto externo; la acción comunicativa, por el contrario, es aquella donde "las acciones de los agentes envueltos están coordinadas no a través de cálculos egocéntricos de éxito, sino a través de actos para alcanzar un entendimiento". Alcanzar un entendimiento es el fin inherente del habla humana, y consiste en "un proceso de lograr acuerdo entre los sujetos actuantes y buscadores"[48].

Me parece que esta distinción descuida el punto de que aun la acción instrumental estratégica orientada al éxito casi nunca es una empresa individual egocéntrica. Detrás de la mayoría de las acciones en el área de la ciencia y la tecnología existe una coordinación que supone acuerdo entre varios individuos, normas consensuadas, expectativas, etc. La orientación a alcanzar entendimiento no se erige en oposición a los cálculos egocéntricos entre varios individuos. Por esta razón McCarthy ha sugerido que la distinción debería ser un asunto de grado por el cual en las acciones racionales con arreglo a fines "la persecución calculada de intereses individuales predomina sobre las consideraciones de reciprocidad", mientras en la interacción comunicativa "es decisiva la orientación a la reciprocidad basada en el entendimiento mutuo"[49].

La nueva concepción de racionalidad permite a Habermas evitar una comprensión unilateral del proceso de racionalización como el progreso y el dominio continuo e imparable de la razón instrumental. La racionalización en la dimensión de la interacción comunicativa significa la expansión de la comunicación libre de dominación. Weber, Adorno y Horkheimer se enfocaron solo en la expansión de la razón instrumental y fallaron aun en considerar la situación en el área de la

razón comunicativa, dando así la impresión de que esta última había sido totalmente aplastada por la razón instrumental. Habermas, por el contrario, entrega un recuento más equilibrado: "El potencial comunicativo de la razón ha sido simultáneamente desarrollado y distorsionado en el curso de la modernización capitalista"[50]. Si es verdad que solo ciertos aspectos de la racionalidad, entendida ampliamente y en términos de acción comunicativa, han sido encarnados en la modernidad, entonces no podemos solo enfocarnos en la expansión abrumadora de la razón instrumental; debemos también focalizarnos en la falta de completitud de la razón comunicativa: contrariamente al pesimismo de Nietzsche, Weber y Adorno, la modernidad sufre no de un "exceso, sino de un déficit de racionalidad", es decir, de un déficit de racionalidad comunicativa.

Aunque la razón instrumental es indispensable para que la sociedad satisfaga sus necesidades (controlando y usando la naturaleza), tiene también la desafortunada tendencia a penetrar e invadir otras áreas de la vida social donde la razón comunicativa debe predominar. Esto es lo que Habermas llama la colonización del mundo de la vida: "La racionalidad cognitivo-instrumental avanza más allá de los límites de la economía y el Estado a otras áreas de la vida estructuradas comunicativamente y logra dominancia allí a expensas de la racionalidad estético-práctica y político-moral"[51]. Este proceso de colonización del mundo de la vida es responsable no solo de las patologías de los países capitalistas avanzados, sino también del logocentrismo occidental.

En efecto, Habermas distingue tres esferas o dominios culturales –ciencia y tecnología; moralidad y derecho; arte y eroticismo– a los cuales corresponden tres órdenes de racionalidad: instrumental-cognitiva, moral-práctica y estético-práctica. El logocentrismo occidental, argumenta Habermas, "significa descuidar la complejidad de la razón que efectivamente opera en el mundo de la vida, y restringir la razón a su dimensión cognitivo-instrumental (una dimensión... que ha sido notablemente privilegiada y selectivamente utilizada en los procesos de modernización capitalista)"[52]. Un patrón selectivo de racionalización toma lugar cuando una de las tres dimensiones no es sistemáticamente desarrollada, o cuando no está suficientemente institucionaliz-

ada, o cuando "predomina en tal medida que sujeta los órdenes de vida a una forma de racionalidad que es ajena a ellos"[53]. Así, por ejemplo, el patrón occidental de racionalización, excesivamente basado en la lógica instrumental de la producción capitalista, invadió las dimensiones estéticas y morales de la racionalidad comunicativa. El problema de la modernidad, por lo tanto, no fue la racionalización como tal, como la percibió Weber, sino la falta de desarrollo armónico de la racionalidad comunicativa.

Al argumentar que el proceso de racionalización en el área de la interacción comunicativa consiste en la expansión de la comunicación libre de dominación, Habermas está vinculando la racionalización a la superación de la ideología. Si la racionalización comunicativa significa la eliminación de las relaciones de poder que se ocultan en las estructuras mismas de la comunicación y que impiden a los conflictos reales hacerse conscientes y regularse por el consenso genuino, entonces la racionalización en esta área significa la superación de la comunicación sistemáticamente distorsionada, la derrota de la ideología[54].

La pregunta por la selectividad en el patrón de racionalización ha sido crucial para los procesos de modernización capitalista en el Occidente desarrollado, pero ha sido también importante para el patrón de modernización en América Latina, donde el Estado ha jugado un rol preponderante desde la independencia. Habermas ha argumentado que en las sociedades avanzadas la racionalidad instrumental ha invadido el mundo de la vida –por ejemplo, por medio de una conciencia tecnocrática que despolitiza los asuntos prácticos y promueve el ejercicio del poder como equivalente a tomar decisiones técnicas–. Yo agregaría que la penetración de la racionalidad instrumental en las sociedades capitalistas avanzadas se muestra también en la generalización del proceso de mercantilización de la vida, la penetración de la racionalidad del mercado en el arte, la religión y la moralidad. En muchos países de menor desarrollo en la periferia del capitalismo avanzado, donde los mercados y los patrones de consumo no son tan universalmente desarrollados o sofisticados, la invasión de la racionalidad instrument-

al en otros órdenes de la vida es frecuentemente mediada a través del Estado.

Racionalidad comunicativa, consenso y verdad

En las prácticas cotidianas de comunicación que afectan la moralidad y la ley, el arte y el eroticismo, Habermas mantiene que una racionalidad implícita, la racionalidad comunicativa. está operando. Esto significa que todo lo que se dice a otros sobre estos tópicos implica reclamos de validez que pueden explicitarse: inteligibilidad (que lo que digo es inteligible); verdad proposicional (que el contenido proposicional de lo que digo es verdad); verdad o autenticidad subjetiva (que se justifica lo que digo y que hablo sinceramente, sin intención de engañar). Todas estas pretensiones son contingentes o falibles y pueden ser criticadas o fundamentadas ofreciendo razones en un proceso de argumentación. De acuerdo con Habermas, es esta falibilidad de nuestras pretensiones (un toque de Popper, diría Giddens[55]) lo que evita el trascendentalismo. Las teorías totalizantes son fundamentalistas y esencialistas; no admiten falibilidad.

Albrecht Wellmer ha explorado los temas de la racionalidad e intersubjetividad recurriendo a la concepción normativa de la racionalidad de Kant. De acuerdo con Wellmer, para Kant la racionalidad significa: (1) pensar autónomamente; (2) pensar poniéndonos en el lugar de los demás; (3) pensar coherentemente, de acuerdo con uno mismo[56]. El segundo principio, pensar desde la perspectiva de los demás, significa pensar de tal manera que lo que pensamos pueda ser aceptado por otros, que tomamos en cuenta los argumentos que los otros dan contra nuestras afirmaciones. Pensar desde el punto de vista de todo el resto es un modo de asegurar la validez intersubjetiva de nuestros juicios, y esto puede ser logrado solo en la esfera de la comunicación y el discurso intersubjetivo. Para ponerlo de una manera diferente, Habermas está en lo correcto al creer que una concepción de lo que es ser racional está implicada en las orientaciones que los que usan el lenguaje toman recíprocamente el uno con respecto al otro. Pero, ¿es correcto creer, como Habermas, que de la intersubjetividad se pueden derivar criterios fundamentales de verdad?

Wellmer ha argumentado que el concepto comunicativo de racionalidad parece muy razonable en la medida que el acuerdo intersubjetivo no llega a ser, por sí mismo, el criterio de verdad. El problema de la concepción de racionalidad comunicativa de Habermas es que termina por pretender que un acuerdo intersubjetivo es el criterio de verdad. Como lo ha puesto Alex Callinicos, un acto de habla o frase puede ser acordado en términos del estado presente del conocimiento, o en términos de un consenso que surge de la discusión en una situación ideal de habla incontaminada por desigualdades de poder, y todavía ser falso[57]. Para Wellmer, hablar y argumentar con otros, tratar de entenderlos y de ser entendido por ellos, es la única manera de testear nuestras pretensiones de verdad. Pero esto es diferente a la pretensión de Habermas de que la verdad es un consenso racional o el contenido de un consenso racional, un consenso racional que solo puede ser alcanzado en una situación ideal de habla. No es el consenso el que puede convencernos de la validez de una pretensión de verdad. Puede confirmar nuestras convicciones, pero no puede garantizar la verdad. No es un criterio de verdad[58].

Aunque solo el lenguaje abre un espacio de significado y verdad que es básicamente intersubjetivo, la noción de verdad –Wellmer argumenta– no puede ser separada de aquellas de creencia y juicio, que siempre pertenecen al individuo que habla. Es solo juntos que podemos confirmar que nos entendemos unos a otros, que hablamos un mismo lenguaje, que nuestras pretensiones de verdad son intersubjetivamente aceptables, pero nunca podemos estar seguros de que en el futuro no puedan surgir nuevas objeciones o problemas[59]. Yo iría más allá de Wellmer para decir con Callinicos que, aunque la intersubjetividad y la comunicación son las únicas esferas donde las pretensiones de verdad pueden justificarse y ser aceptadas por otros, la verdad misma no depende de ese acuerdo, o de la creencia individual, como lo pone Wellmer, sino que en parte, del estado del mundo[60]. Cuando Wellmer dice que no se puede estar seguro de que “en el futuro nuevos problemas u objeciones puedan surgir”, está haciendo una referencia implícita al “estado del mundo” que puede ser diferente de lo que los participantes en la comunicación racional acuerdan.

A la crítica de que la verdad es un concepto normativo que no puede estar amarrado al logro de un consenso de hecho (¿cómo sabemos que el consenso ha sido logrado racionalmente?), Habermas responde que el único consenso que vale es el que es racionalmente motivado, es decir, un consenso logrado solamente a través de la fuerza del mejor argumento[61]. Como lo pone McCarthy, "si el acuerdo logrado en la discusión crítica puede proveer un seguro para las pretensiones de verdad, debe existir alguna manera de distinguir un consenso racional de un consenso meramente de hecho, porque el reclamo de verdad requiere una justificación más fuerte que nuestro acuerdo factual; requiere que adjuntemos a nuestro acuerdo el sentido normativo de estar bien fundado"[62]. El criterio de verdad, Habermas arguye, "no es el hecho de que algún consenso ha sido alcanzado, sino más bien que en todo tiempo y lugar, solo si entramos en un discurso, un consenso puede ser logrado bajo condiciones que muestren que el consenso está fundado"[63]. Esto significa que solo un consenso basado en la fuerza del argumento racional y no meramente en otros factores contingentes puede reclamar la verdad. Sin embargo, aun si el consenso está racionalmente motivado y alcanzado sobre la base del mejor argumento, es todavía posible que "el estado del mundo" pueda diferir de tal consenso racional.

De este modo, la relación íntima entre racionalidad, intersubjetividad y verdad que la teoría del consenso explica no puede proveer un criterio definitivo de verdad o racionalidad. Sin embargo, la falta de un criterio de verdad o racionalidad no implica, como reclama Rorty, que la razón y la verdad no puedan tener una pretensión de universalidad, más allá de cualquier juego de lenguaje particular. Wellmer argumenta correctamente contra Rorty, Apel y Habermas que cometen el error de creer que el destino de la razón depende de la existencia o inexistencia de un criterio fundamental de racionalidad. Rorty sostiene que tales criterios no existen; Apel y Habermas tratan de mostrar que tales criterios existen en los procedimientos. Ambos argumentos están equivocados: la razón puede existir sin criterios fundamentales de racionalidad y verdad. Wellmer acusa a estas teorías de fundamentalismo, un fundamentalismo íntimamente relacionado con una concep-

ción procedimental de la racionalidad: la búsqueda de un punto privilegiado, la búsqueda de un nivel fundamental de reglas o premisas que, si se siguen, garantizan alcanzar la verdad[64].

La segunda objeción que Wellmer hace a Habermas es que no hay una conexión simple entre verdades morales y verdades científicas. La naturaleza de las afirmaciones de verdad moral no puede ser explicada refiriéndose solo a los requisitos de validez intersubjetiva. Por un lado Wellmer concuerda con Habermas que no podemos entender la racionalidad en sus varias manifestaciones si no entendemos cómo los reclamos de verdad estética y moral se relacionan con las afirmaciones de verdad del tipo cognitivo-instrumental. Pero por el otro, el significado de las afirmaciones de verdad estética o moral tienen que ser explicadas sobre una base diferente. Wellmer sugiere que tal vez podemos hablar de diferentes estilos de racionalidad que son característicos de las diferentes dimensiones de la verdad[65].

Etnocentrismo, relativismo e identidad cultural

Hemos visto que Habermas es crítico del trascendentalismo, fundamentalismo y esencialismo de las teorías totalizantes de corte postmodernista que no admiten falibilidad ni dan cuenta de sus supuestos. Pero también piensa que el historicismo está equivocado porque está condenado a ser autorreferente y no puede ser consistente. Es cierto que las formas de vida siempre emergen en plural. Individuos, grupos y naciones se han separado en su trasfondo y experiencia socio-cultural[66]. Esto explica la pluralización de universos de discurso divergentes. Pero estas diferencias, arguye Habermas, no resultan automáticamente en su incompatibilidad. Además, es típico de la modernidad tolerar disenso y “poner reclamos controversiales de validez a un lado ‘por el momento’, en la esperanza de una resolución futura“[67]. Con todo, Habermas mantiene, contra Rorty, que hay una diferencia entre opiniones válidas y socialmente aceptadas, entre buenos argumentos y aquellos que son exitosos para una audiencia particular. Como lo pone, “la pregunta sobre qué creencias se justifican es una pregunta sobre qué creencias se basan en buenas razones; no es una función de hábi-

tos de vida que gozan de cierta aceptación social en algunos lugares y no en otros”[68].

La discusión de Habermas del logocentrismo y la reducción de la complejidad de la razón en el mundo occidental desarrollado provee una buena base para la comprensión del etnocentrismo. A causa de que la dimensión técnica de la razón ha sido privilegiada en el Occidente, existiría una tendencia a evaluar otras culturas solo en términos de su uso efectivo de tal dimensión cognitivo-instrumental. El atraso relativo de algunas sociedades menos desarrolladas en este respecto puede fácilmente servir de base para una evaluación negativa de sus logros culturales. Reconocer la dimensión comunicativa de la razón es muy importante, porque la racionalidad comunicativa tiene inherente en su misma concepción una referencia dialógica al otro, una relación de mutuo reconocimiento entre diferentes individuos que en sí misma contiene la necesidad de alcanzar un entendimiento de los argumentos del otro. Esto no significa, como dice Habermas, que porque algunas ideas son exitosas y ampliamente aceptadas dentro de una cultura, son necesariamente tan válidas como sus ideas opuestas, pero al menos la razón comunicativa demanda al individuo occidental tanto el esfuerzo de tratar de entender y no descartar de raíz los argumentos del otro, aun si esas ideas no calzan con la dimensión cognitivo-instrumental de la razón, como el supuesto de “que la racionalización de las visiones del mundo toma lugar a través de procesos de aprendizaje”[69].

Esto significa que los argumentos de Habermas contra el etnocentrismo siguen un patrón universalista más que relativista. La atracción del relativismo en este respecto es bien conocida. Peter Winch, ha argumentado que la idea de estándares universales asume ilegítimamente que la cultura del investigador es el paradigma de racionalidad y por lo tanto inevitablemente promueve el juicio de que la cultura de los pueblos primitivos es inferior. Para Winch cada cultura es un juego de lenguaje con sus propias reglas y estándares de racionalidad. Por eso el investigador no tiene derecho a juzgar ningún aspecto de la vida cultural de los pueblos primitivos por medio de estándares occidentales de racionalidad científica[70]. Contra esta posición, Habermas sigue a McCarthy, quien argumenta que aunque los críticos del

relativismo de Winch tienen razón en sostener que algunos elementos del pensamiento científico son universales, fallan en construir su caso porque no son conscientes de que esos elementos científicos universales deben ser "enfatizados, desarrollados y expandidos" como lo han sido en nuestra cultura, y que esto envuelve consideraciones prácticas referentes a "qué áreas de la vida deben ser tratadas de qué manera", lo que "no puede en sí mismo ser decidido apelando a los principios del razonamiento científico", por lo que el caso contra el relativismo no puede ser ganado reduciendo la razón a la razón científica; requiere la noción más comprehensiva de racionalidad comunicativa que Habermas ha propuesto[71]. Pero, al mismo tiempo, requiere aceptación del hecho de que "el dominio de la habilidad para razonar reflexiva y argumentativamente acerca de la verdad y los reclamos de validez representa un estado avanzado de desarrollo de las competencias cognitivas y morales de toda la especie"[72].

Los argumentos anti-relativistas de Habermas contra el etnocentrismo se reflejan también en su acercamiento al tema de la identidad cultural que él trata desde el mismo punto de vista universalista al aplicarlo a Alemania. Parte de la premisa de que no se debe construir la identidad alemana puramente en términos de la historia nacional, porque eso es demasiado particularista y conlleva el riesgo de terminar en ideas de superioridad racial, como sucedió con el nazismo. En todas las formas de conciencia nacional existe una tensión entre elementos universalistas (democracia y el imperio de la ley) y elementos particularistas que vienen de la historia nacional. El equilibrio entre estos elementos se quebró en Alemania durante el nazismo, liberándose así el egoísmo nacional de todos sus vínculos universalistas. Por eso propone que la nueva construcción de identidad alemana de posguerra se ha convertido más bien en una lealtad a principios universalistas, democráticos y constitucionales, o "patriotismo constitucional". Los alemanes han hecho un esfuerzo consciente de desasociarse de su pasado concebido puramente en términos de historia nacional. Solo un patriotismo informado por principios universales puede escapar de continuidades triunfales y comprender la profunda ambivalencia de todas las tradiciones nacionales[73].

Esto pasó en la Alemania de posguerra como una consecuencia directa del nazismo, pero en forma creciente otras naciones europeas también "se han desarrollado en forma tal que la integración al nivel de la nación-estado ha perdido significación y relevancia. Estos países también están en camino de llegar a ser sociedades 'post-nacionales'"[74], como queda demostrado por el proceso de integración europea. También ellos han sido capaces de cuestionar sus propias tradiciones nacionales y su aparente continuidad incuestionable. Esto no significa que Habermas está argumentando en favor de una clase de identidad puramente universalista que renuncia a todos los elementos tradicionales e históricos. Todas las identidades, arguye Habermas, son particulares y concretas. Lo que no puede aceptar es que las tradiciones nacionales deban ser aceptadas acríticamente, porque no todo lo que viene del pasado de una nación es necesariamente bueno y normal. Debido a que las tradiciones nacionales son ambivalentes, es posible, y en verdad necesario, decidir qué tradiciones seguir y cuáles abandonar[75]. Esta posición adquiere más importancia aun en el contexto de la reunificación alemana por el surgimiento de una ola de ataques terroristas de derecha contra los inmigrantes, el intento por abolir el derecho de asilo y, en general, el resurgimiento de un cierto nacionalismo, que le demostraba a Habermas que Alemania tenía todavía que arreglar cuentas con su pasado xenofóbico[76]. Indudablemente toda esta discusión está muy emparentada con la discusión sobre ideología, lo que hace pensar que a pesar de no usar el término ideología, Habermas continúa utilizando sus contenidos en su práctica crítica frente al racionalismo logocéntrico, el etnocentrismo, el relativismo y el postmodernismo.

[1] J. Habermas, *Toward a Rational Society* (London: Heinemann, 1971), p. 111.

[2] Ibid., pp. 99-101.

[3] Ibid., p. 114.

[4] Ibid., p. 89.

[5] Ibid., p. 88.

[6] H. Kunneman, "Some Critical Remarks on Habermas's Analysis of Science and Technology", *Theory, Culture and Society*, Vol. 7, Nº 4 (1990), p. 124.

[7] Ibid., pp. 119-120.

[8] K. Marx, *Theories of Surplus Value* (London: Lawrence & Wishart, 1969), Vol. I, p. 391.

[9] K. Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth: Penguin, 1973), pp. 699-700.

[10] J. Habermas, 'Remarks on the Discussion', *Theory, Culture and Society*, Vol. 7, Nº 4 (1990), p. 132.

[11] J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1 (London: Heinemann, 1984), p. 392.

[12] Ibid., p. 390.

[13] J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society* (London: Heinemann, 1979), p. 5.

[14] J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1, p. 287.

[15] J. Habermas, *Legitimation Crisis* (London: Heinemann, 1976), p. 108.

[16] Ibid., p. 110.

[17] J. Habermas, "Towards a Theory of Communicative Competence", *Inquiry*, Vol. 13, Nº 4 (1970), p. 372.

[18] J. Habermas, *Toward a Rational Society*, p. 111.

[19] J. Habermas, *Knowledge and Human Interests* (London: Heinemann, 1972), p. 311.

[20] J. Habermas, "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz" en J. Habermas and N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?* (Frankfurt: Suhrkamp, 1971), citado en T. McCarthy, "A Theory of Communicative Competence" en *Critical Sociology*, P. Connerton (ed.) (Harmondsworth: Penguin, 1976), pp. 477-478.

[21] J. Habermas, "On Systematically Distorted Communication", *Inquiry*, Vol. 13, Nº 3 (1970), p. 207.

[22] J. Habermas, *Legitimation Crisis*, p. 113.

[23] J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1, p. 398.

[24] G. Lukács, *History and Class Consciousness* (London: Merlin Press, 1971), p. 51.

[25] D. Held, *Introduction to Critical Theory* (London: Hutchinson, 1980), p. 398.

[26] T. Eagleton, *Ideology* (London: Verso, 1991), p. 131.

[27] Véase por ejemplo H.G. Gadamer, "Replik", en J. Habermas et al. (Eds.) *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1971), pp. 294-5; H.J. Giegel, "Reflexion und Emanzipation", en J. Habermas et al. (Eds.) *Hermeneutik und Ideologiekritik*, pp. 278-9; P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 85; P. Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia* (New York: Columbia University Press, 1986), pp. 245-253; D. Held, *Introduction to Critical Theory*, p. 394; T. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge: Polity Press, 1984), pp. 205-7.

[28] J. Habermas, *Theory and Practice* (London: Heinemann, 1974), pp. 32-33.

[29] P. Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, p. 248.

[30] D. Held, *Introduction to Critical Theory*, p. 394.

[31] J. Habermas, *The Theory of Communicative Action* (Cambridge: Polity Press, 1989), Vol. 2, p. 343

[32] Ibid., p. 350.

[33] J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vol. 2, p. 348.

[34] Véase J. Habermas, *Legitimation Crisis*, p. 92.

[35] E. Mandel, *Late Capitalism* (London: New Left Books, 1975), p. 501.

[36] Véase Daniel Bell, *The End of Ideology* (New York: Free Press, 1965).

[37] E. Mandel, *Late Capitalism* (London: New Left Books, 1975), pp. 506-7.

[38] A. Giddens, *Studies in Social and Political Theory* (London: Hutchinson, 1977), p. 152.

[39] J. Habermas, *The Theory of Communicative Action* , Vol. 2, p. 355.

[40] Ibid.

[41] J. B. Thompson, *Ideology and Modern Culture* (Cambridge: Polity Press, 1990), p. 301.

[42] Véase J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).

[43] D. Kellner, "Postmodernism as Social Theory: Some Challenges and Problems", *Theory, Culture and Society*, Vol. 5, Nº 2-3 (1988), p. 265.

[44] T. McCarthy, “Introduction” en J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. xv.

[45] J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 96.

[46] Ibid., p. 336.

[47] Ibid., p. 314.

[48] J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1, pp. 285-287.

[49] T. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, p. 30.

[50] J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 315.

[51] J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vol. 2, p. 304; véase también Vol.1, p. 240.

[52] J. Habermas, “Questions and Counterquestions”, en R.J. Berstein (Ed.) *Habermas and Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1985), p. 197.

[53] J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1, p. 240.

[54] J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, pp. 119-120.

[55] A. Giddens, “Reason Without Revolution? Habermas's *Theorie des Kommunikativen Handelns*”, en R. J. Bernstein, (Ed.) *Habermas and Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1985), p. 114.

[56] A. Wellmer, “Intersubjectivity and Reason”, en L.H. Hertzberg and J. Pietarinen (eds.) *Perspectives on Human Conduct* (Leiden: E.T. Brill, 1988), p. 128. La cita está tomada de I. Kant, *The Critique of Judgment* (Oxford: Clarendon Press, 1952), p. 152.

[57] A. Callinicos, *Against Postmodernism. A Marxist Critique* (Cambridge: Polity Press, 1989), p. 111.

[58] A. Wellmer, “Intersubjectivity and Reason”, pp. 157-158.

[59] Ibid., p. 158.

[60] A. Callinicos, *Against Postmodernism. A Marxist Critique*, p. 111.

[61] Véase sobre esto T. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, p. 304.

[62] Ibid., p. 307.

[63] Citado en Ibid., p. 308.

[64] A. Wellmer, “Intersubjectivity and Reason”, p. 159.

[65] Ibid., p. 163.

[66] J. Habermas, “Questions and Counterquestions”, p. 192.

[67] Ibid., p. 194.

[68] Ibid., p. 195.

[69] J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1, pp. 66-7.

[70] Véase P. Winch, “Understanding a Primitive Society”, en B. R. Wilson (Ed.), *Rationality* (Oxford: Blackwell, 1970), pp. 78-111.

[71] T. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, p. 319.

[72] Ibid., 321.

[73] J. Habermas, “Historical Consciousness and Post-Traditional Identity: The Federal Republic's Orientation to the West” en J. Habermas, *The New Conservatism* (Cambridge, Mas.: The MIT Press, 1989), pp. 253-257.

[74] J. Habermas, “The Limits of Neo-Historicism” Entrevista con J. M. Ferry en J. Habermas, *Autonomy and Solidarity* (London: Verso, 1992), p. 240.

[75] J. Habermas, “Historical Consciousness and Post-Traditional Identity...”, p. 263.

[76] Véase J. Habermas, “The Second Life Fiction of the Federal Republic: We have become ‘Normal’ Again”, *New Left Review* Nº. 197, (Jan/Feb, 1993).

Capítulo VI
Postmarxismo y más allá: Laclau, Zizek y Freeden

El "giro lingüístico" y la ideología

No siempre ha estado claro dentro del marxismo que su teoría de la ideología, al menos en la formulación original de Marx y Engels, es en último término una teoría del fin de la ideología. Por supuesto esto tiene poco que ver con lo que habitualmente se reconoce como el "fin de las ideologías" y que se remonta a las tesis de Seymour Martin Lipset y Daniel Bell a fines de la década de 1950. Como se recordará, la tesis del fin de la ideología era contradictoria, porque en el fondo Bell y Lipset solo se referían a la muerte del pensamiento marxista o de izquierda, no a la desaparición de otro tipo de ideologías. En el caso de Marx la situación es muy distinta, porque dada su concepción crítica de la ideología como un tipo de pensamiento distorsionado que oculta contradicciones, su teoría aspiraba genuinamente a un fin de la ideología. Pero este fin solo podría ocurrir en la sociedad sin clases, es decir en una sociedad que hubiera superado sus contradicciones de clase en la práctica.

Norval ha sostenido que el "giro lingüístico" de la época postmetafísica o postmoderna actual hace imposible, o al menos cuestiona seriamente, que la ideología pueda entenderse "en contraste a un cierto orden de verdad o conocimiento desde el cual sería posible discernir su carácter falso o engañoso", pero que, en vez de conducir al fin del concepto de ideología, ha llevado a los teóricos contemporáneos a pensar "que nuestro mundo actual es profunda e inescapablemente de carácter ideológico"[1]. En contraste con Marx, entonces, el pensamiento contemporáneo que se inscribe en el "giro lingüístico" insistiría en la ubicuidad de la ideología, en el hecho de que no podemos deshacernos de ella. Y aquí estaría el origen del pensamiento postmarxista.

Por el contrario, para mí no es tan evidente que el pensamiento contemporáneo de carácter postestructuralista y postmodernista sostenga muy claramente la ubicuidad de la ideología. Las razones pueden encontrarse

en el desarrollo de los capítulos III y IV de este libro. En suma, se trata por ejemplo de la creciente desconfianza que Foucault demostró con respecto a la utilidad del concepto de ideología en su obra. Si se miran los trabajos de Lyotard y Baudrillard, se puede concluir lo mismo. Norval podría argumentar que esa desconfianza es solo con respecto al concepto marxista que sostiene la posibilidad de juzgar a otros discursos desde un discurso que asume que tiene la verdad, pero no con respecto a otra concepción de la ideología. Pero en realidad ni Foucault, ni Baudrillard, ni Lyotard, después de sus inicios marxistas, hacen un uso significativo del concepto en sus análisis. Esto independientemente de que, como lo he sostenido, terminen reintroduciendo el concepto por la puerta de atrás, pero sin reconocerlo.

No obstante cierto que en el caso de Laclau, Mouffe y Zizek la situación difiere por dos razones. Primero porque en sus primeras obras habían hecho un uso extensivo y sistemático del concepto de ideología en una perspectiva marxista, lo que si bien podría también decirse parcialmente de Foucault, Baudrillard y Lyotard, nunca tuvo en sus obras la misma extensión o sistematicidad. Segundo, porque después de un período en el cual abandonan las premisas marxistas y no hablan de la ideología, en sus trabajos más recientes comienzan a usarlo nuevamente. También es cierto que en Giddens, Thompson y Freeden el concepto sigue siendo utilizado sin problemas. De allí que lo que dice Norval hasta cierto punto calza con el postmarxismo y el análisis morfológico, aunque se adecue menos al postmodernismo, o postestructuralismo originales. Es claro, sin embargo, que el postmarxismo y el análisis morfológico de Freeden están profundamente afectados por el postestructuralismo y el postmodernismo y en función de estos nuevos supuestos abandonan las premisas marxistas del concepto de ideología: no existe un atalaya desde el cual juzgar a otro pensamiento como distorsionado y si se conserva el aspecto crítico, este deja de aplicarse a lo no verdadero y se traslada a la pretensión de tener la verdad.

Postmarxismo y lógica del discurso: Laclau y Mouffe

Ya vimos en el volumen 2 de esta serie la importante contribución de Ernesto Laclau a la teoría marxista de la ideología desarrollada en sus escritos tempranos. Las elaboraciones subsecuentes de su pensamiento, ahora en colaboración con Chantal Mouffe, se van progresivamente alejando del marxismo en general y de Althusser en particular. Uno de los rasgos notables del nuevo acercamiento de Laclau y Mouffe al marxismo –que también es común a Zizek, Hindess, Hirst, Coward y Ellis– es el hecho de que casi nunca se refieren al trabajo de Marx directamente, sino que adoptan la práctica de "interpretación por poder"[2], es decir, citan a Althusser o a Gerry Cohen para atacar al marxismo como una forma de esencialismo y de determinismo tecnológico. Están convencidos de que criticando a Althusser o Cohen, critican directamente a Marx, lo que no es en modo alguno evidente. Además, como lo sostienen con variantes autores tales como Geras, Mouzelis, Best y Kellner[3], Laclau y Mouffe caen en la tentación de acentuar los rasgos más deterministas, economicistas y esencialistas del marxismo para luego desecharlo por ser determinista, economicista y esencialista, lo que es paradojal en quienes estuvieron tan cerca y trabajaron con sus categorías precisamente para darle una orientación distinta.

La concepción de Althusser continúa entregándoles algunas visiones centrales, especialmente en relación a la constitución del sujeto por la ideología, aunque la interpretación de esta proposición es llevada a su conclusión política lógica y más extrema. En breve, Laclau y Mouffe acusan al marxismo de una lógica reduccionista que simplifica la naturaleza plural de la sociedad. El marxismo reduce la diversidad a lo simple y por lo tanto teoriza un cierre, es decir, la sociedad se considera una totalidad cerrada o, como Laclau y Mouffe prefieren decir, una totalidad "suturada en algún punto, desde el cual es posible fijar el significado de cualquier evento"[4]. Específicamente, el marxismo se centra en los sujetos de clase e ignora otras identidades políticas que son irreducibles a la clase. Si bien Gramsci, a través de su concepto de hegemonía, llegó a la idea de un sujeto construido por una articulación de intereses, no pudo evitar la reducción de la hegemonía al campo de las clases donde la clase obrera esencial adquiere un priv-

ilegio ontológico: todo en la sociedad se explica desde allí. Laclau y Mouffe, por el contrario, afirman "el carácter abierto, no suturado de lo social"[5], "la apertura e indeterminación de lo social"[6] y desean abrirse al mundo de los nuevos movimientos sociales que son irreducibles a las clases y portadores de un antagonismo que les permite apuntar hacia una democracia radical. La nueva idea de hegemonía, una vez liberada de todo esencialismo, supone una "lógica de articulación y contingencia"[7] en la que ningún sujeto o identidad política está constituido de antemano, sino que debe construirse mediante una articulación de diversos elementos.

Bajo la influencia de Foucault y Lacan, Laclau y Mouffe proponen una lógica radical de la diferencia y de la heterogeneidad, basada en la primacía absoluta del discurso. Para ellos la sociedad se constituye discursivamente como un sistema inestable de diferencias. No existe distinción posible entre prácticas discursivas y no discursivas. Todos los objetos se constituyen como objetos de un discurso y todo discurso tiene un carácter material[8]. La identidad y la unidad de un discurso son puramente relacionales y no pueden ser dadas por un sujeto; por el contrario "*diversas posiciones de sujeto* aparecen dispersas dentro de una formación discursiva", pero estas posiciones de sujeto no pueden ser permanentemente fijadas ni tampoco entrar en relaciones fijadas para siempre[9]. Por esta razón los sujetos no pueden ser el origen de las relaciones sociales ni su carácter discursivo especificar el tipo de relaciones que puede existir entre ellos. A causa de que no existe una distinción entre lo discursivo y lo extra-discursivo, todo en la sociedad es construido discursivamente, incluyendo las relaciones sociales y las contradicciones. En verdad las contradicciones sólo pueden ser concebidas cómo una oposición entre dos objetos del discurso, porque no pueden existir contradicciones entre "objetos reales".

Esta posición podría interpretarse como una forma de idealismo y de hecho Geras acusa derechamente a Laclau y Mouffe de sostener que "no existe una objetividad *pre*-discursiva o realidad, que los objetos no pensados, hablados o escritos *no existen*"[10]. Callinicos a su vez arguye –en una crítica a Derrida que es extendible a Laclau– que el problema no es tanto que se niegue la existencia de los objetos inde-

pendientemente del discurso, sino más bien que se niega nuestra capacidad de conocer esos objetos. Porque un tal conocimiento implicaría un modo de acceso confiable a ese objeto, pero tal acceso supone un contacto directo, no mediatizado con la realidad, más allá del juego de significantes[11], lo que en la concepción de Laclau es imposible. Pero el problema es más complicado que lo que aparece porque Laclau y Mouffe tienen una concepción especial de “discurso” que no tiene mucho que ver con aquello que es exclusivamente hablado o escrito, es decir con lo meramente lingüístico. El ejemplo que ponen es el de la construcción de una muralla de ladrillos entre dos personas. Una le pide a la otra que le pase un ladrillo (acto lingüístico) y acto seguido lo agrega a la muralla (acto extra-lingüístico). Estos dos actos son parte de la misma operación de construir una muralla, una totalidad con elementos lingüísticos y extra-lingüísticos. Esta totalidad es lo que Laclau y Mouffe llaman discurso[12].

El discurso le puede dar sentidos diferentes a la misma cosa: una piedra puede ser un martillo dentro de un sistema de relaciones o un arma arrojadiza dentro de otro sistema: en ninguno de los dos casos se pone en duda su existencia física. Aun el mundo natural es comprensible, tiene sentido, solo dentro de un discurso. Y por esta misma razón es el discurso el que determina la posición de sujeto del agente social: el mismo conjunto de reglas que determina que una piedra sea un martillo me define como carpintero o maestro en metales. Según Laclau y Mouffe, los objetos nunca nos son dados como meras entidades existenciales, siempre dentro de articulaciones discursivas[13]. Por eso es que no tiene sentido conocer los objetos en sí mismos, previo a todo discurso. Nadie se encuentra con objetos como meras entidades existenciales que posean un significado en sí mismos.

Lo que altera los parámetros habituales de la discusión es el hecho de que para Laclau y Mouffe el discurso va más allá de lo lingüístico e incluye también las prácticas asociadas a un sistema de relaciones. Esto cambia la manera como el sentido común ve las cosas, pero también la manera como el mismo Marx se planteaba el problema. Si se recuerda lo que decía en *La Ideología Alemana*, allí las prácticas materiales aparecían determinando las formas de conciencia: “Los

hombres, desarrollando su producción material y su intercambio material, alteran, junto con su existencia real, su pensamiento y los productos de su pensamiento"[14]. Marx y muchos otros habrían puesto la idea de discurso en el lado de la conciencia, es decir de lo lingüístico (que no es más que su expresión práctica). Lo que hacen Laclau y Mouffe es poner las prácticas materiales dentro del discurso mismo, pero no aclaran si éstas son determinantes de la parte lingüística porque les interesa más lo que comparten que su distinción, y lo que comparten es ser parte de una totalidad discursiva. Pero hay un aspecto más que constituye una diferencia importante: suponiendo por un instante que Marx hubiese aceptado la definición post-marxista de discurso, entonces él habría agregado que no hay igualdad entre todos los discursos y que el discurso de la producción material tiene primacía sobre otros discursos de tipo político. En otras palabras, aun aceptando el traslado de las prácticas materiales al discurso, las diferencias sobre la determinación se mantienen y la pregunta al postmarxismo se renueva: ¿es que en la sociedad no existen discursos que tengan una influencia mayor en su constitución y operación que otros?

Para Laclau y Mouffe, en un discurso nunca existe una relación de identidad necesaria o completamente constituida. Solo pueden existir fijaciones parciales de significado o "puntos nodales" que se construyen por medio de prácticas de articulación. Como las posiciones de sujeto se construyen dentro del discurso, no pueden ser completamente fijas ni pueden tener relaciones fijas, por lo que las prácticas articulatorias son esencialmente contingentes y no tienen un "sujeto articulador" necesario. Todo lo que se requiere para que un proceso de articulación hegemónica tenga lugar es "la presencia de fuerzas antagónicas y la inestabilidad de las fronteras que las separan"[15]. Marx habría cometido el error de reducir la presencia de fuerzas antagónicas a las luchas de clases cuando "la oposición de clase es incapaz de dividir la totalidad del cuerpo social en dos campos antagónicos, de reproducirse *automáticamente* como una línea de demarcación en la esfera política"[16]. Para Laclau y Mouffe, no hay puntos de ruptura privilegiados, sujetos privilegiados o luchas privilegiadas. Pluralidad e indeterminación son sus banderas. De aquí que, para ellos, sea impos-

ible distinguir sujetos más o menos importantes en la lucha por transformar la sociedad.

En este contexto, Laclau y Mouffe desarrollan su crítica al marxismo. Por un lado lo acusan de caer en una lógica reduccionista que "excluye la comprensión de la naturaleza plural y diferencial de la sociedad, la autonomía de varios grupos oprimidos, y el carácter abierto y contingente de toda identidad política y de toda lucha"[17]. Por otro lado, acusan al marxismo de esencialismo, tanto desde el punto de vista del proceso como del sujeto. Desde el punto de vista del proceso, el marxismo reduciría la diferencia a la identidad al introducir una separación rígida entre base y superestructura y al concebir a esta última como una "expresión" de la base económica. Desde el punto de vista del sujeto, el marxismo concedería a la clase obrera un estatus privilegiado, "una identidad esencial constituida alrededor de posiciones e intereses privilegiados"[18]. Contra la ilusión esencialista, Laclau argumenta que debemos aceptar "la naturaleza irreducible de la diferencia" y la "identidad precaria" de todos los sujetos. La política debe ser concebida como el proceso de articulación de estas diferencias y de constitución de nuevos sujetos.

En las sociedades industriales avanzadas la creciente complejidad y diferenciación promueve nuevas formas de antagonismo por medio de las cuales varios movimientos sociales (feministas, ecologistas, antirracistas, antiarmas nucleares, etc.) cuestionan las relaciones de subordinación en una pluralidad de frentes. De acuerdo con Laclau y Mouffe, estos movimientos constituyen momentos de una "revolución democrática" que se profundiza y que amenaza la formación hegemónica de posguerra. Sin embargo, esto no significa que estas nuevas luchas son necesariamente progresistas y de izquierda. El feminismo, el ecologismo, el antiracismo y otros movimientos pueden ser reaccionarios o socialistas, libertarios o autoritarios, dependiendo de la manera en que el antagonismo es discursivamente construido. Reagan en Estados Unidos y Thatcher en Gran Bretaña ganaron amplio apoyo popular porque tuvieron éxito en articular algunas de estas formas de resistencia democrática contra la burocracia estatal con un

proyecto básicamente anti-igualdad que contemplaba el desmantelamiento del Estado de bienestar y el debilitamiento de los sindicatos.

Laclau y Mouffe proponen que la tarea de la izquierda es por lo tanto tratar de articular, en un discurso político diferente, las mismas formas de resistencia democrática, pero en la dirección de una democracia más desarrollada y totalmente igualitaria. La izquierda tiene que abandonar la tentación de establecer *a priori* un agente privilegiado del cambio social y de la democratización. Todas las luchas, incluyendo las luchas de la clase obrera, son parciales, pueden ser articuladas para discursos políticos opuestos y por lo tanto pueden ser recuperadas por el orden dominante existente. No existe un sujeto esencial, una necesidad o una garantía de éxito de ninguna lucha. El socialismo es, por supuesto, una dimensión importante de la lucha por una democracia plural y radical, pero en modo alguno es la única o la más importante. Del hecho de que el socialismo puede tener éxito en destruir relaciones de producción desiguales, no se sigue que sanará otras desigualdades. El socialismo debe cesar de ser un discurso de lo universal. Como lo sostienen Best y Kellner, Laclau y Mouffe rompen con la visión marxista tradicional del socialismo en dos respectos: "rechazan una concepción estrecha 'obrerista' del socialismo como una lucha por la sociedad sin clases conducida por los trabajadores" y "rechazan una concepción revolucionaria del socialismo como una ruptura milenarista con el pasado"[19]. El socialismo es ahora sinónimo de extensión de la revolución democrática iniciada por la burguesía a todas las esferas de la vida, eliminando así todo tipo de desigualdades y jerarquías.

Con respecto al concepto de ideología, Laclau pasa por tres etapas que siguen su evolución intelectual. La primera, que ya analizamos en el volumen 2 de esta serie, corresponde a su fase marxista influida fuertemente por Althusser, y por supuesto hace un uso extensivo del concepto, especialmente en combinación con la idea gramsciana de hegemonía. La segunda corresponde a la fase postmarxista en sus comienzos, y lo lleva a abandonar el concepto y reemplazarlo por la idea de discurso. La teoría clásica de la ideología, tanto en su versión clásica como althusseriana, no puede resistir el avance del postestruc-

turalismo por razones bastante obvias. En su versión althusseriana, la ideología se transforma en una instancia social objetiva de rango parecido a la economía y la política, pero como cumple funciones claves en la estructuración de la política y la economía, termina por sufrir una inflación que la hace tomar el puesto que antiguamente tenía la economía. Según Laclau, esta inflación llevó a su abandono porque se percibió que había perdido todo valor analítico como concepto[20].

Por otro lado, en su versión clásica de conciencia falsa o distorsionada, el fin de la creencia en la existencia de un punto de vista "verdadero" o "extraideológico", desde el cual juzgar a la ideología, hace que todos los discursos se igualen y se hagan inconmensurables: ninguno tiene privilegio epistemológico y por lo tanto no puede atacar a otros discursos como "ideológicos". Las mismas ideas de distorsión y falsedad pierden así sentido[21]. Sin embargo, surge una tercera etapa que el propio Laclau reconoce a partir de 1996: la resurrección del concepto de ideología, solo que ahora no puede basarse en elementos extradiscursivos. Precisamente aquí está el punto del nuevo concepto de ideología que recupera un nuevo sentido del término distorsión: la teoría clásica marxista tenía la ilusión de poder juzgar la ideología a partir de un punto de vista no-ideológico (no-discursivo), y esta es la nueva ilusión o distorsión ideológica: "lo que ahora constituye una representación distorsionada es la noción misma de un cierre extra-discursivo"[22]. Esta posición, que rescata un concepto crítico de ideología, no es completamente original y ya la habíamos visto en la interpretación que John Keane hizo del pensamiento de Lyotard:

> El concepto de ideología se aplicaría a cualquier y todos los juegos de lenguaje que se esfuerzan por representar y/o asegurarse como un interés universal o general... Los juegos de lenguaje ideológicos son aquellos que demandan su adopción general y, por lo tanto, la exclusión y/o represión (el 'aterrorizamiento', como diría Lyotard) de todo otro juego de lenguaje particular[23].

Lo notable de la propuesta de Laclau es que aquello que constituye la nueva ilusión ideológica, el cierre extra-discursivo, es en la práctica imposible pero al mismo tiempo necesario, porque sin una fijación de significado (por ficticia que sea), no podría haber ningún significado[24], lo que paradojalmente significa que la existencia de sentido en

la sociedad depende de la ideología, del intento imposible pero permanente por fijar el sentido por lograr un cierre. Y como viejo althusseriano, Laclau no puede menos que recordar la idea de su maestro de juventud de que la ideología era “eterna”. Bueno, precisamente lo eterno estaría dado ahora en nuestra permanente necesidad de transparencia, de identidades coherentes aunque ficticias. Podríamos entonces decir que la ideología en esta nueva encarnación tiene una función social esencial que logra precisamente a través de la distorsión: mantener la posibilidad del significado.

Uno de los méritos de las primeras contribuciones de Laclau había sido su habilidad para combinar una crítica cabal del reduccionismo y del economicismo con el análisis de clase, su habilidad para rechazar el determinismo proponiendo al mismo tiempo una nueva concepción de la determinación como articulación. En su desarrollo posterior, Laclau y Mouffe abandonan la búsqueda de una mejor concepción de la determinación y parecen creer que la única alternativa al reduccionismo y al determinismo crudo es la indeterminación y la contingencia total. No existen los sujetos que pueden ser especificados extradiscursivamente, no existen las identidades fijas, no hay intereses esenciales ni relaciones necesarias, no existen condiciones determinantes ni luchas o contradicciones necesarias. Todo en la sociedad es infinitamente variable y contingente porque es discursivamente construido, y en un discurso solo pueden existir fijaciones parciales y temporales de significado. Como argumenta Meiksins Wood, esto “implica no solo la disolución de la realidad social en el discurso, sino una negación *de la historia* y de la lógica del proceso histórico”[25], lo que Anderson ha llamado “*la aleatorización de la historia*”[26].

Efectivamente, al negar los efectos limitantes necesarios de las condiciones materiales extradiscursivas (o abstenerse de valorar los efectos determinantes de las prácticas materiales no lingüísticas dentro del discurso), Laclau y Mouffe abandonan no solo una concepción de la historia unilineal y mecanicista, sino la posibilidad de hacer sentido de la historia. Si el discurso mismo no puede tener determinaciones extradiscursivas, entonces no existe límite para lo que pueda pasar en la historia en cualquier momento. Lo que ha pasado es el resultado de

la pura contingencia discursiva, y por lo tanto no puede existir ningún sentido en la dirección que la historia ha tomado. Cierto, Laclau y Mouffe niegan que existan condiciones materiales extradiscursivas e incorporan las prácticas materiales al discurso mismo. Pero al hacer esto solo trasladan el problema de nivel: lo que habría que preguntarse ahora es si esas prácticas materiales no lingüísticas dentro del discurso condicionan los aspectos discursivos lingüísticos y le fijan límites, por lo tanto, a la construcción de nuevos sujetos y objetos. En otras palabras, la misma concepción laclauiana de discurso permitiría la idea de determinación al interior del discurso mismo. Y esto porque las prácticas materiales no lingüísticas tienen una mayor estabilidad y una forma de organización y de realización condicionada por patrones tecnológicos, relaciones sociales, etc., que no son tan fáciles de alterar o reinventar.

Al no abrirse a esta posibilidad, Laclau y Mouffe han ido más allá de desembarazarse de una concepción providencialista que piensa la historia como un proceso totalmente preordenado por una razón superior, han eliminado la posibilidad misma de alguna racionalidad en la historia. Concuerdo en que la historia no está predeterminada racionalmente por una lógica superior, pero lo que Laclau y Mouffe no ven es que la historia llega a ser racional al ser hecha por los seres humanos dentro de ciertas condiciones materiales limitantes. No hay absoluta necesidad en la historia, pero tampoco hay absoluta contingencia. La radicalización de la lógica discursiva de la no correspondencia y la heterogeneidad no es solo un abandono decisivo del marxismo, sino también una renuncia a entender racionalmente la sociedad y la historia.

Aunque quieren destacar la complejidad y la diferencia, la discusión altamente formalista y abstracta de Laclau y Mouffe en último término reduce la sociedad a un arreglo aleatorio de antagonismos flotantes entre varias formas de poder y de resistencia al poder. Sin embargo, a causa de que también quieren explicar en cada caso las razones del surgimiento de luchas particulares contra el poder, se ven forzados a reintroducir implícitamente, a través de la puerta trasera, las condiciones de clase y los sujetos especificados extradiscursiva-

mente que expulsaron por la puerta principal. En otras palabras, encuentran difícil evitar toda forma de esencialismo. Hacia el final de su libro sobre *Hegemonía y Estrategia Socialista,* un sujeto privilegiado hace su entrada, no es una clase ni un partido, sino "la izquierda" a la que se le asignan tareas: expandir la ideología democrático-liberal en orden a construir el socialismo o democracia radical. Me parece que "la izquierda" es un pobre sustituto para un sujeto de cambio y, que yo sepa, no ha sido discursivamente construido con ningún rigor. En efecto, uno se pregunta cómo es posible que Laclau y Mouffe digan que "la tarea de la izquierda" es no "renunciar a la ideología democrático-liberal"[27], como si "la izquierda" fuera un sujeto ya constituido y preordenado a sostener una ideología democrático-liberal.

Para Laclau y Mouffe, los varios antagonismos sociales pueden ser transformados en luchas políticas solo por la aparición de un tipo específico de discurso:

> Nuestra tesis es que es solo desde el momento en que el discurso democrático está disponible para articular las diferentes formas de resistencia a la subordinación que existirán las condiciones para hacer posible la lucha contra los diferentes tipos de desigualdad... Pero para ser movilizado en este sentido, el principio democrático de libertad e igualdad tiene que imponerse primero como la nueva matriz del imaginario social... Esta mutación decisiva en el imaginario político de las sociedades occidentales tuvo lugar doscientos años atrás... hablaremos de "revolución democrática". Con esto designaremos el fin de una sociedad de tipo desigual y jerárquico, regulada por una lógica teológico-política en la cual el orden social tenía su fundamento en la voluntad divina... El momento clave en los comienzos de la revolución democrática puede ser encontrado en la Revolución Francesa...[28]

Hay más que una coincidencia casual entre esta descripción de la "revolución democrática" y el surgimiento del capitalismo y las luchas de la burguesía progresista contra el feudalismo doscientos años atrás. Así como la lógica radical de la diferencia de Foucault termina implícitamente reconociendo la correspondencia entre el surgimiento del capitalismo y los momentos centrales de la transición en la sexualidad, los asilos y las prisiones, así también el análisis de este nuevo discurso democrático en términos de un cambio en la matriz del imaginario social, no puede esconder su correspondencia implícita con el

surgimiento de una nueva clase y de un nuevo modo de producción. El nuevo discurso democrático, con todas sus limitaciones iniciales, no fue sacado del aire por un proceso misterioso de autogeneración, fue la burguesía ascendente la que lo produjo. Parece haber una correspondencia histórica muy cercana entre las luchas de la burguesía ascendente y el discurso democrático, así como la hay entre el surgimiento de la clase obrera y el socialismo. Cierto, esto no significa que el discurso democrático sea el privilegio exclusivo de la burguesía, así como el socialismo no es solo patrimonio de la clase obrera. Pero es igualmente equivocado no ver su estrecha correspondencia histórica al nacer. Es difícil pensar en una revolución democrática producida por una clase feudal o esclavista: lo que significa que hay algunos condicionamientos extradiscursivos en la construcción del discurso democrático.

Laclau y Mouffe argumentan que no existen puntos privilegiados para el lanzamiento de una práctica política socialista. Pero ellos nunca justifican su interés en el socialismo ni aceptan lo que para mí es la consecuencia necesaria de su teoría, a saber, que sin una causa estructural no hay razón para que alguien quiera socialismo. ¿Por qué grupos oprimidos tales como las mujeres, los homosexuales, las minorías étnicas, etc., querrían una práctica política socialista? Laclau termina por identificar socialismo con democracia radical. Pero a mi modo de ver, esta identificación no solo pierde lo que era específico del socialismo, sino que además contradice la autonomía de las esferas de lucha. Laclau quiere cosas contradictorias. Por un lado afirma enfáticamente que "*no existen* vínculos necesarios entre al anti-sexismo y el anti-capitalismo" y que "la unidad entre los dos solo puede ser resultado de una articulación hegemónica". Pero unas pocas líneas más abajo sostiene que "por supuesto cada proyecto de democracia radical implica una dimensión socialista, como es necesario para ponerles fin a las relaciones capitalistas de producción"[29]. Uno se pregunta por qué esto es necesariamente así o quién estará realmente interesado en la dimensión socialista como para luchar por ella. En este sentido estos autores fallan al no reconocer que entre el socialismo y la clase obrera, así como entre el feminismo y las mujeres o entre el antirra-

cismo y los indios hay más que una relación puramente contingente. Si la contingencia significa que no todos los indios son antirracistas o que también existen blancos antirracistas, concuerdo con el punto. Pero es difícil explicarse el feminismo en su origen si no hubo mujeres que se sintieran discriminadas y reaccionaran en contra.

Cierto, el punto antiesencialista de Laclau y Mouffe es enfatizar que los intereses ideológicos no pueden ser estructurados por necesidad interna. Nadie puede tener aspiraciones o intereses que no se construyan a través del discurso. Pero como Elliott ha sostenido, su posición "va demasiado lejos en esta dirección, cortando los vínculos vitales por medios de los cuales la mediación de las necesidades y deseos humanos en forma simbólica revela aspectos fundamentales de la subjetividad humana"[30]. Las consecuencias de esto están bien aclaradas por Eagleton:

> La política radical así se transforma en una clase de opción moral, desarraigada de cualquier estado de los asuntos... Alguna gente, pareciera, son feministas o socialistas, como otros son entusiastas de los OVNIS; y su objetivo es "construir" otros grupos y clases de modo de estratégicamente promover estos intereses, a pesar del hecho de que no hay una razón "dada" acerca de por qué estos grupos o clases debieran tomar el menor interés en el proyecto[31].

Laclau y Mouffe le conceden al discurso no solo una autonomía absoluta, sino también, inevitablemente, el rol central en la vida política y social. Pero como los discursos en la tradición postestructuralista –además de los sujetos y relaciones construidas en ellos– son eminentemente inconmensurables, contingentes y variables, el resultado necesario parece ser un relativismo e indeterminación totales. Es cierto que contra un esencialismo fundamentalista es valioso subrayar la complejidad y la diferencia, pero no encuentran una alternativa que no sea la contingencia, la indeterminación y la aleatoridad totales. El postmarxismo traspone el ataque estructuralista al sujeto en un ataque a las mismas estructuras. El costo para las ciencias sociales es muy alto, porque en último término reduce la sociedad a un arreglo aleatorio de antagonismos flotantes entre varias formas de poder y resistencia al poder. Tal posición renuncia a toda posibilidad de explicar racionalmente estos antagonismos recurriendo a alguna realidad que

esté más allá de su propia realidad discursiva. En orden a luchar contra la lógica reduccionista del determinismo, el postmarxismo cae en la lógica relativista de la contingencia y de la no correspondencia. Habiendo perdido su propia determinación, el discurso ha sido inflado hasta el punto de saturar la totalidad del espacio social. El discurso flotante se transforma en el nuevo *Deus ex machina*.

¿Qué decir del concepto de ideología resucitado por Laclau como la ilusión del cierre? Bueno, pienso que Laclau tiene la ilusión de que tal crítica es intra-ideológica, intra-discursiva y que no reclama para sí ningún privilegio. Pero lo que él le imputa al marxismo, una operación metalingüística que supone un atalaya desde el cual juzgar a otros discursos, le es también imputable. Después de todo, no hay diferencia formal entre el discurso marxista y el de Laclau: los dos se excluyen recíprocamente. Más allá de esto es posible verificar el resurgimiento funcionalista en el pensamiento de Laclau que ya estaba presente en la teoría de Althusser: la ideología podrá ser distorsionada, un mal reconocimiento, pero es indispensable para que los seres humanos se adapten a desempeñar sus roles. De igual modo en Laclau, el cierre podrá ser imposible, pero el intento de lograrlo expresa un fenómeno necesario: la necesidad del sentido, de la objetividad social. Sin la ideología, sin el intento de cierre, no existiría significado alguno.

La ilusión ideológica: Zizek

La concepción de la ideología de Zizek está muy influida por el postmarxismo de Laclau y Mouffe, el marxismo de Marx y la teoría psicoanalítica de Lacan. De Marx, Zizek toma por lo menos un rasgo esencial de la ideología, que es su carácter distorsionado. Como veremos, no lo entiende del mismo modo que Marx, pero al menos restaura un equilibrio que Althusser y sus discípulos, particularmente Laclau, habían perdido. Tanto así que en definitiva Laclau también vuelve a aceptar ese rasgo, probablemente influido por Zizek. Pero a la inversa, Zizek a su vez es influido por Laclau y Mouffe. Uno de los rasgos principales de la teoría postmarxista, compartida por Zizek desde un comienzo, es una concepción del discurso en la que nunca existe una relación de identidad necesaria o completamente constitu-

ida. Zizek expresa esta idea cuando argumenta que “el espacio ideológico está hecho de elementos no amarrados y sin límites, ‘significantes flotantes’, cuya misma identidad es ‘abierta’, sobredeterminada por su articulación en una cadena con otros elementos”[32]. La ilusión esencialista, argumenta Zizek, “consiste en la creencia de que es posible determinar un grupo definido de rasgos, de propiedades positivas, por mínimas que sean, que definen la esencia permanente” de un fenómeno[33].

Aunque Althusser llegó al punto de concebir a los sujetos como construidos en el discurso, tendió a fijar sus identidades de acuerdo con la determinación última del modo de producción. Pero las identidades no pueden ser fijadas. La discusión que hace Zizek de la teoría de la ideología de Althusser insiste precisamente en este punto. Siguiendo la teoría de la interpelación, se podría creer que a través de la interpelación la ideología es completamente “internalizada”, pero el hecho es “que esta ‘internalización’ por necesidad estructural, nunca tiene éxito completamente, que siempre existe un residuo, un remanente, una mancha de irracionalidad y sin sentido traumático pegado a ella, y que *este remanente, lejos de obstaculizar la sumisión total del sujeto al comando ideológico, es la condición misma de ella*...”[34].

Lo que la ideología oculta no es la realidad misma (la realidad es una construcción de la fantasía), sino el núcleo traumático, el carácter incomprensible del comando ideológico desarrollado dentro del aparato ideológico de estado. La interpelación es así un mandato experimentado traumáticamente que el sujeto no puede integrar completamente. De este modo, en la ideología el sujeto no escapa de la realidad, sino que usa la realidad, una construcción de la fantasía, en orden a ocultar “un cierto núcleo imposible, real, insoportable (conceptualizado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe como ‘antagonismo’: una división social traumática que no puede ser simbolizada)”[35]. Por lo tanto Zizek asimila la inherentemente traumática constitución del sujeto con la idea de Laclau y Mouffe de que la realidad social es siempre inherentemente antagónica:

> La sociedad está siempre atravesada por una escisión antagónica que no se puede integrar al orden simbólico. Y la apuesta de la fantasía ideológico-social es con-

> struir una imagen de la sociedad que *sí* existía, una sociedad que no esté escindida por una división antagónica, una sociedad en la que la relación entre sus partes sea orgánica, complementaria[36].

Lo que se opone al antagonismo inevitable es entonces la fantasía ideológica que disimula la oposición. Esta fantasía ideológica se constituye en un campo ordenado, se estructura, mediante el procedimiento lacaniano llamado *point de capiton*, punto de acolchamiento o punto nodal. Lo que hace el punto de acolchamiento es fijar significados, evitar su continuo deslizamiento. Como el mundo ideológico para Zizek está constituido por significantes flotantes, sin significado fijo, la identidad abierta de lo social se constituye en discurso coherente con sujetos coherentes solo mediante el acolchamiento que detiene la libre flotación y estructura ciertos significados[37]. Pero esta tarea ideológica jamás logra pleno éxito, la identidad coherente nunca se logra, la concordia social jamás se alcanza. Más aun, ningún antagonismo o división social puede constituirse en la verdad de todas las demás luchas o ser la mediadora esencial para la resolución de todas las oposiciones.

La imposibilidad misma de la ideología, es decir, la realidad siempre latente de la división y del antagonismo que no tienen una solución definitiva, hace que su disimulo, logrado a través de la fantasía ideológica, se experimente como un cierto goce. La fantasía ideológica construye una imagen de una sociedad integrada, sin problemas, que es expresión de un deseo profundo: "el último soporte del efecto ideológico... es el núcleo insensato, pre-ideológico del goce"[38]. Como dice Torfing, "el enmascaramiento del fracaso de la ideología marca una erupción de goce en el campo social"[39]. Pero no solo la sociedad se goza de no tener que enfrentar el peligro de su disolución, sino que además nace de aquí un mecanismo de desplazamiento ideológico mediante el cual el judío, el comunista, el indígena, etc., pasan a ser culpables: "el truco básico del antisemitismo consiste en desplazar el antagonismo social a un antagonismo entre el tejido social congruente, el cuerpo social, y el judío como la fuerza que lo corroe, la fuerza de corrupción"[40].

De aquí se deduce que lo que se debe considerar como ideológico no es un tipo de conciencia. La ideología no es una conciencia falsa, una representación ilusoria de la realidad, "es más bien esta realidad a la que ya se ha de concebir como 'ideológica' –'*ideológica' es una realidad social cuya existencia implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia... 'Ideológica' no es la 'falsa conciencia' de un ser (social) sino este ser en la medida en que está soportado por la 'falsa conciencia'*'"[41]. Este "no conocimiento" del sujeto oculta una división, un trauma y le permite "gozar su síntoma". Tomando como base la teoría de Lacan, o más bien una interpretación lacaniana de Marx y Hegel, Zizek entiende la crítica de la ideología de Marx como un procedimiento "sintomático" que consiste en detectar una fisura en el universo burgués que no es una insuficiencia que puede ser superada: se trata de un elemento contradictorio con ese universo que sin embargo es necesario para que ese universo se constituya como tal.

Una vez más aflora aquí la idea de una distorsión necesaria de la que depende la identidad del campo ideológico. En cierto sentido lo ideológico, aun distorsionado, se transforma en un elemento constitutivo y necesario de la realidad. Entiendo esta noción en la perspectiva del postmarxismo de Laclau y Mouffe, pero no veo cómo es posible que Zizek se la atribuya originalmente a Marx. Para Marx, la distorsión era básicamente revelable: esa revelación o desenmascaramiento no cambiaba necesariamente la producción continua de su niebla ocultadora, pero podía verse cómo operaba. Para Zizek, en cambio, lo social se reproduce solo en tanto es mal reconocido: si pudiéramos verlo como en realidad es, se disolvería en la nada o pasaría a ser otra realidad. Por esta razón no se puede hablar de, o más bien hay que eludir, "las metáforas simples de desenmascaramiento, de correr los velos, que se supone que ocultan la desnuda realidad"[42]. La ilusión ideológica no está en el "saber", sino en el "hacer": no es que no sepan lo que hacen, es más bien que en lo que hacen, persiguen una ilusión, reconocen falsamente la ilusión que estructura su realidad[43].

Por supuesto, Zizek reconoce la diferencia entre Marx y su teoría lacaniana. La pone en los términos siguientes: "En la perspectiva

marxista predominantemente, la mirada ideológica es una mirada *parcial* que pasa por alto la *totalidad* de las relaciones sociales, en tanto que en la perspectiva lacaniana, la ideología designa, antes bien, *una totalidad que borra las huellas de su propia imposibilidad*"[44]. De la mirada o el saber distorsionado se pasa al hacer o la totalidad imposibles. Mientras para Marx la clase dominante hacía pasar sus intereses particulares como intereses universales, para Lacan se trata de un proceso inverso de historización súper rápida "que nos ciega al resistente núcleo que retorna como lo mismo a través de las diversas historizaciones/simbolizaciones"[45]. Como ya lo advertíamos en el caso de Laclau y Mouffe, se ha producido aquí una deshistorización: se ha descubierto un núcleo irreductible que retorna, una contradicción, un desajuste o fisura que no solo impide la identidad permanente de lo social, sino que además aparece en todos los procesos como una contingencia absoluta. Puede tratarse del Gulag soviético, de los campos de concentración nazis o norteamericanos o ingleses. En la oscuridad de la ideología, todos los gatos son grises. La ideología ha perdido así su historicidad, su relación con contradicciones históricas distintas, y se ha convertido en un condicionamiento estructural. Es lo que Zizek llama "lo real de nuestra civilización que retorna como el mismo núcleo traumático en todos los sistemas sociales"[46].

Para Zizek, igual que para Laclau y Mouffe, no hay términos tales como democracia, marxismo, libertad, socialismo, que tengan una esencia o conjunto de características estables que las definan. Las consecuencias de esto son que "en último término, la única manera de definir 'democracia' es decir que ésta contiene todos los movimientos y las organizaciones políticas que se legitiman y se designan como 'democráticos'; la única manera de definir 'marxismo' es decir que este término designa todos los movimientos y las teorías que se legitiman a través de la referencia a Marx, y así sucesivamente"[47]. De este modo, cuando Pinochet hablaba de que su régimen era democrático, estamos obligados a incluirlo dentro de esta cadena de equivalentes que puede "acolcharse" en algún punto nodal: democracia no se definiría por su contenido real o significado, sino por su oposición con lo no-democrático, que para Pinochet estaba encarnado en

la Unidad Popular y el comunismo. Cierto, es posible oponerse a esta concepción planteando otra oposición, nuevas identidades; por ejemplo, dictadura-Concertación, pero no existiría una objeción de fondo ni podría haberla para llamar democracia a las dos formas. Democracia es lo que logra ser identificado como tal por cualquier discurso ideológico. En el nombre del antiesencialismo, se cae en un completo sinsentido.

Algo de esta inquietud acerca del antiesencialismo radical es detectable en Zizek cuando a pesar de partir de las premisas de Laclau y Mouffe, sostiene que la noción de esencialismo es problemática y que "Butler, tanto como Laclau, en su crítica del viejo marxismo "esencialista", *aceptan* sin embargo un conjunto de premisas: *nunca* cuestionan los fundamentos de la economía capitalista de mercado y el régimen político liberal-democrático; *nunca* consideran la posibilidad de un régimen político-económico completamente *diferente*"[48]. Fuera de esto, Zizek todavía piensa que algunas luchas, por ejemplo las de la clase obrera, son tendencialmente más universales en sus efectos por enraizarse en el sistema capitalista, mientras que otras luchas, de carácter más cultural, son más fácilmente integrables por el sistema. Laclau, por supuesto, rechaza tajantemente esta distinción[49], lo que demuestra que Zizek conserva mucho más del marxismo que Laclau y que tiene mayor conciencia acerca de las dificultades de querer desembarazarse radicalmente de todo residuo de esencialismo.

Sistemas simbólicos y dominación: Giddens y Thompson

Anthony Giddens, uno de los grandes sociólogos británicos contemporáneos, es conocido principalmente por su teoría de la estructuración que toma ciertos elementos de Weber, pero también otros, y bastante numerosos, de Marx, de la lingüística estructural saussureana, de la geografía del tiempo de Hägerstrand y de la etnometodología de Goffman y Garfinkel. El énfasis sobre el carácter activo y reflexivo de la conducta humana y sobre el rol fundamental del lenguaje en la vida social es el marco dentro del cual desarrolla su teoría. La teoría de la estructuración parte de la insatisfacción con lo que Giddens llama el "dualismo de la estructura" y propone su reemplazo por la "dualidad

de la estructura”. ¿En qué consiste el dualismo de la estructura que hay que superar? Es un dualismo profundamente arraigado en la teoría social entre lo objetivo y lo subjetivo, entre la sociedad como objeto y el sujeto como agente humano cognoscente. El dualismo produce posiciones objetivistas y subjetivistas. Para el objetivismo, la sociedad y las circunstancias sociales desconocidas, en una palabra, las estructuras, predominan sobre el sujeto, que es afectado por ellas y no tiene nada que hacer frente a ellas. Para el subjetivismo, por el contrario, el sujeto y sus acciones en sociedad lo son todo y no parecieran tener ningún límite[50].

La teoría de la estructuración busca eliminar este dualismo de la estructura y reemplazarlo, como dijimos, por la dualidad de estructura. De lo que se trata es de mostrar que en teoría social las nociones de acción y estructura se presuponen mutuamente. ¿En qué consiste la dualidad de estructura? En primer lugar, la dualidad de estructura exige entender cuál es el objeto de estudio de las ciencias sociales:

> No es ni la experiencia del actor individual, ni la existencia de ninguna forma de totalidad social, sino que son las prácticas sociales ordenadas a través del espacio y el tiempo. Las actividades sociales humanas... son recursivas, es decir, no son engendradas por los actores sociales pero sí continuamente recreadas por ellos a través de los mismos medios por los cuales ellos se expresan a sí mismos *como* actores[51].

A través de sus actividades, los agentes reproducen las condiciones que hacen a esas actividades posibles. De este modo la estructura es el medio y el resultado de la conducta a la que organiza recursivamente. Las propiedades estructurales de los sistemas sociales no existen fuera de la acción de los sujetos, sino que están crónicamente implicadas en su producción y reproducción.

La teoría de la estructuración tiene también un concepto de ideología. Giddens piensa que en Marx y desde allí en adelante ha habido dos usos principales del concepto de ideología. El primer uso opera alrededor de la polaridad ideología/ciencia; el segundo uso opera alrededor de la polaridad ideología/intereses. Giddens propone abandonar la polaridad ideología/ciencia de corte epistemológico y concentrarse en la polaridad ideología/intereses. Acepta que las ciencias

sociales pueden entregar conocimientos objetivamente válidos, pero rechaza la idea de que la relación entre conocimiento válido y conocimiento inválido es el rasgo que define lo que es la ideología[52]. Lo que es central al concepto de ideología es la idea de intereses seccionales. El uso principal del concepto de ideología concierne a la crítica de la dominación. Esto estaba ya presente en Marx. En estricto derecho no existe una ideología en el sentido de un cierto tipo de ideas o sistema de creencias: "Sólo existen aspectos ideológicos de sistemas simbólicos"[53]; "Analizar los aspectos ideológicos de órdenes simbólicos... es examinar cómo estructuras de significación se movilizan para legitimar los intereses seccionales de grupos hegemónicos"[54].

Giddens distingue entre intereses y necesidades. Los intereses suponen la existencia de necesidades, pero los intereses no son las necesidades en cuanto tales, sino que los posibles modos de su realización en circunstancias dadas. Los intereses implican cursos potenciales de acción. Los grupos sociales, los sistemas sociales, no tienen necesidades o intereses. Solos los individuos tienen necesidades e intereses. Pero los actores tienen intereses por medio de su participación y membresía en ciertos grupos, clases, etc. Las personas así comparten intereses entre ellas al pertenecer a grupos. En el caso de las clases dominantes, "existe un interés seccional o 'arena de intereses seccionales', de grupos dominantes que es peculiarmente universal: el interés en mantener el orden de dominación existente"[55].

El análisis de la ideología puede llevarse a cabo en dos niveles: el nivel de la acción estratégica y el nivel del análisis institucional. Al nivel de la acción estratégica la ideología supone el uso de la manipulación de la comunicación por las clases dominantes para favorecer sus intereses. La ideología se considera aquí en cuanto discurso. Pero el análisis de la ideología no puede realizarse sólo al nivel de la conducta estratégica: "Examinar la ideología *institucionalmente* es mostrar cómo los órdenes simbólicos sostienen formas de dominación en el contexto diario de la 'experiencia vivida'"[56]. La ideología se considera aquí una forma de experiencia vivida más que un discurso: "Estudiar la ideología desde el punto de vista institucional es buscar identificar los elementos estructurales más básicos que conectan

la significación con la legitimación, de manera tal que favorecen los intereses dominantes”[57]. Existen algunos modos importantes por medio de los cuales la ideología opera en la sociedad, tales como “la representación de intereses seccionales como intereses universales”, “la negación o transmutación de contradicciones” y la “naturalización del presente o reificación”: las relaciones sociales aparecen teniendo el carácter fijo e inmutable de las leyes naturales[58].

Thompson, por su lado, parte desde la teoría de la estructuración de Giddens, a la que le introduce algunas modificaciones que consideran el problema del poder en forma más destacada. En su opinión, “cuando las relaciones de poder establecidas en el nivel institucional son *sistemáticamente asimétricas*, entonces la situación puede ser descrita como una de dominación”[59]. De aquí Thompson deriva que “*estudiar la ideología es estudiar las maneras en que el significado... sirve para sostener relaciones de dominación*”[60]. Este concepto es muy parecido al concepto institucional propuesto por Giddens. La ideología opera de varios modos: legitimando la dominación, ocultando la dominación y reificando la dominación, es decir presentando como natural y permanente un estado temporal de las cosas. En un nuevo libro agrega a estos modos otros dos: “unificación” y “fragmentación”[61].

Lo que es nuevo en relación a Giddens es que Thompson propone un método de análisis de la ideología que se basa en el lenguaje como principal medio de significación que sostiene relaciones de dominación. Específicamente, propone seguir un modelo de “hermenéutica profunda” elaborado por Paul Ricoeur que supone tres fases: la primera es la dimensión del análisis social de las formas de dominación; la segunda es el análisis discursivo que permite examinar la ideología como estructura lingüística y para la cual propone seguir a Greimas en sus análisis de narrativas y sus modelos actanciales[62]; la última fase, llamada interpretación, provee el significado final que ha sido movilizado para sostener una determinada forma de dominación[63]. Existe poca evidencia de que este método haya sido utilizado exitosamente para el estudio de la ideología, y el propio autor no tiene ningún análisis sustancial que mostrar.

Con todo, la propuesta de Giddens y Thompson es una contribución interesante a la teoría de la ideología. Cuando se dice que la ideología es el modo cómo ciertas formas simbólicas o significados son movilizados para sostener formas de dominación, se está sin duda reformulando de una manera novedosa parte de la intuición que había tenido Marx en su teoría. Pero hay tres elementos distintos: por un lado está el nuevo énfasis en la movilización de significados y formas simbólicas, lo que está más a tono con el giro lingüístico contemporáneo. En segundo lugar, al hablarse de que la ideología ayuda a sostener formas de dominación en general, se está mucho más abierto a otras formas de dominación que no son de clase: por ejemplo de género, racial, étnico, etc. Este segundo aspecto ayuda a sobrepasar algunos de los límites que tenía el concepto de Marx. En tercer lugar, la movilización de significados para sostener formas de dominación no implica necesariamente juicios epistemológicamente negativos con respecto a los contenidos de esos significados. En este sentido, la mantención de la dominación no implica necesariamente formas distorsionadas o falsas de pensamiento, lo que está también en consonancia con los criterios antiepistemológicos contemporáneos.

El análisis morfológico: Freeden

Desde un comienzo Freeden se coloca al margen de la mayoría de las tradiciones de origen o conexión marxista que tienen una concepción crítica de la ideología y buscan superar su carácter ilusorio. Para él todas esas tradiciones devalúan el valor de la ideología: "El pensamiento encapsulado en las ideologías merece examen por derecho propio, no solo por lo que enmascara"[64]. Como formas de pensamiento político, las ideologías permiten entender la teoría política y su estudio está a la misma altura de la filosofía política. Pero además tienen la importancia de ofrecer "marcos para la toma de decisiones sin los cuales la acción política no puede ocurrir"[65]. Es cierto que la filosofía política es más precisa y rigurosa, pero las ideologías van más allá, porque combinan los elementos normativos con la aplicación práctica y el impulso moral para persuadir, sin los cuales no existe la política.

Es posible acercarse a las ideologías desde el punto de vista de cómo surgieron, desde la perspectiva del rol que juegan, y desde el punto de vista del universo semántico o de significado que construyen. Freeden se ubica en esta tercera perspectiva. Las ideologías son aquellos sistemas de pensamiento político a través de los cuales los individuos y grupos construyen un entendimiento del mundo político que habitan, y luego actúan a partir de esa comprensión[66]. Las ideologías "despolemizan" (*decontest*) o naturalizan los significados de los términos políticos convirtiendo una variedad de significados opcionales en una certeza monolítica. En otras palabras, las ideologías, a pesar de ser políticas, tienden a enmascarar las relaciones de poder implícitas en los conceptos políticos.

Siguiendo a Gallie, Freeden detecta la existencia de una serie de conceptos, especialmente de orden político, sobre los cuales existen muchas disputas acerca de su uso: son los así llamados "conceptos esencialmente contestados" (o podríamos decir en castellano "polémicos"). Son "esencialmente contestados" o polémicos en el sentido del juicio de valor que implican y también por el rango de contenidos que los forman[67]. El aspecto morfológico del enfoque sobre la ideología tiene que ver con la tesis de que los conceptos políticos adquieren significado "por medio de su particular posición estructural dentro de una configuración de otros conceptos políticos"[68]. La característica fundamental de estas configuraciones es que a los conceptos que las forman les es atribuido un significado "despolemizado".

Freeden propone que el estudio de las ideologías, sin descartar una variedad de metodologías y acercamientos, se beneficia enormemente enfocándose en las interrelaciones de sus conceptos básicos. Los conceptos y palabras no tienen significados esenciales, sino que sus significados se construyen mediante su uso en el contexto de otros conceptos. Sin embargo tanto los conceptos (que son las unidades básicas de las ideologías) como las mismas ideologías políticas tienen elementos "ineliminables" que no dependen del uso en contexto y sin los cuales no podrían tener una existencia estable. Los aspectos ineliminables no son lógicamente necesarios (se crean por el uso) ni son capaces por sí

mismos de dar el significado pleno al concepto: se llaman ineliminables solo en el sentido de que todos los usos del concepto los tienen.

Por ejemplo todo concepto de libertad tiene un componente ineliminable que es la "no-coerción". Pero libertad no es idéntica a "no-coerción", no puede ser reducida a ella. Para completar el significado se requieren además otros elementos cuasi-contingentes[69], que en el caso de la libertad podrían ser por ejemplo "autonomía" o "poder" o "autodesarrollo". Estos son conceptos cultural o lógicamente adyacentes, algunos de los cuales pueden ser seleccionados para completar el sentido del concepto. Los elementos que componen los conceptos pueden ser al mismo tiempo opcionales para ciertos conceptos e ineliminables para otros. Por ejemplo, "no-coerción" puede ser opcional para el concepto de derecho. ¿Por qué Freeden habla de cuasi-contingencia? Porque los elementos opcionales pueden ser individualmente prescindibles, pero no como categoría: que una mesa sea color café es un elemento dispensable, pero la categoría color no lo es. Se puede escoger dentro de cada categoría una variedad de combinaciones y esa elección es esencialmente "disputable"[70].

La ideología es precisamente un conjunto complejo de conceptos "despolemizados", es decir una combinación o sistema de conceptos políticos que busca limitar las opciones para dar una certeza monolítica a cierta visión: "las ideologías buscarán maximizar u optimizar la determinación"[71], lo que nunca se logra plenamente porque otras ideologías en competencia hacen otras opciones de significado y también luchan por imponerlas. Mientras en el mundo de la lingüística normalmente no se acepta la existencia de una relación "uno-a-uno" entre significante y significado: las palabras tienen habitualmente varios significados y el contexto de su utilización puede cambiarlo, en la ideología sucede lo contrario: ellas buscan cimentar la relación entre significante y significado, establecer un solo significado a un término político. Como dice Freeden, "las ideologías sirven como el mecanismo puente entre la contestabilidad y la determinación, convirtiendo la inevitable variedad de opiniones en la certeza monolítica que es el rasgo inevitable de una *decisión* política[72].

No es sorprendente que, en este contexto, Freeden cite con frecuencia a Laclau y Mouffe que, como se recordará, concebían a la ideología como un intento de "cierre", de "sutura", de lo que es un campo antagónico permanentemente en movimiento. Freeden describe certeramente la posición postmarxista cuando sostiene que "la ideología no tiene un rol falsificador y el objeto de la crítica de la ideología no es proveer la verdad, sino subrayar lo que ha llegado a ser, en efecto, lo inescapablemente contingente y efímero, que asume los rasgos de permanencia". Pero aun mostrando simpatía por esta visión, cercana a su propia teoría de la "descontestación" de conceptos políticos esencialmente contestables, agrega que "lo efímero, sin embargo, puede ser mantenido en un número de combinaciones que, aunque no permanente, pueden ser duraderas"[73]. Freeden sospecha que el efecto de las posiciones postmodernistas y postmarxistas puede llevar erróneamente a quitarles importancia a las ideologías o a concebirlas como fenómenos infinitamente reconstituibles, sin peso ni impacto social.

Así como los conceptos políticos tienen elementos ineliminables y cuasi-contingentes, las ideologías también están esencialmente caracterizadas por su articulación de conceptos "nucleares", "adyacentes" y "periféricos". Pero lo esencial es que estos grupos están formados por conceptos políticos "despolemizados". Las ideologías también tienen conceptos ineliminables: por ejemplo el concepto de libertad no podría ser excluido del liberalismo sin que esta ideología colapsara, pero más importante que esto es su ubicación relativa en el núcleo o su posibilidad de desplazamiento hacia el área adyacente o periférica. La fluidez y cambio de la combinación de conceptos que forman una ideología es un rasgo esencial de toda ideología: se podría decir que presentan una morfología variable que se manifiesta en numerosas variantes. Todo esto hace que también los límites entre las ideologías sean cambiantes y fluidos.

El hecho de que los conceptos políticos son contestables en sus significados y de que no se pueda decidir qué propuesta ideológica sea más verdadera que otra, no significa para Freeden que todos los significados sean igualmente aceptables. Rechaza así el relativismo

total, lo que no significa adoptar una posición universalista. Aquí introduce una distinción entre la ideología y el análisis de la ideología: es muy posible para una ideología legitimar usos inaceptables mediante la despolemización de conceptos, pero para el analista lo que cuenta es más bien la deliberación ilustrada y el conocimiento factual[74]. La ideología no puede legitimar la diversidad y tiene que negar el pluralismo de significados. Para el análisis de la ideología, por el contrario, la proposición de la diversidad de significados es la base de partida. Pero aquí vale la posición popperiana de que toda evidencia espera su prueba en contrario, el poder ser refutada:

> De este modo, mientras se puede apoyar la proposición postmodernista de que el conocimiento no es nunca neutral, para tomar decisiones en las sociedades es necesario aceptar que bolsillos de conocimiento fragmentario y/o temporal, que han sido sujetos a evaluación crítica de acuerdo a los mejores criterios disponibles en su tiempo, pueden proveer una guía razonable[75].

El análisis de Freeden es interesante y complementa, desde un punto de vista alejado de la izquierda proveniente del marxismo, la visión antiesencialista de Laclau y Mouffe. Precisamente por eso, sin embargo, tiende a entender la ideología sin mayores relaciones con el mundo social que la subyace, o más bien, propone una comprensión de esa relación en la que el sistema ideológico mismo es capaz de producir sus seguidores, de constituir sus sujetos. Creo que la distinción entre elementos ineliminables y cuasi-contingentes es un avance con respecto a la contingencia total y radical de Laclau y Mouffe. Pero aun así, da pocas luces acerca de cómo y porqué la gente decide apoyarlas ni qué factores sociales y estructurales podrían impulsarlos a hacerlo. Más bien estas concepciones acentúan el análisis interno de los sistemas ideológicos, sus construcciones de sentido y su capacidad constitutiva o de transformación de la sociedad y sus sujetos. Cierto, esto le da una mayor importancia a su contribución, pero al mismo tiempo la hace más indeterminada e incomprensible en su propia constitución.

Conclusión

Con la excepción de Giddens y Thompson, que hasta cierto punto mantienen la tradición marxista de vincular ideología con dominación,

las principales teorías de la ideología de la época contemporánea, del postestructuralismo al postmodernismo, del postmarxismo a la visión morfológica, han trasladado el problema de la ideología al campo de la construcción de sujetos y objetos dentro del discurso. Dos cambios esenciales se introducen. Primero, la ideología ya no puede juzgarse con criterios epistemológicos como si existiera algún punto de vista no ideológico desde el cual rebatir ciertas posiciones falsas o inadecuadas. Incluso Giddens y Thompson eliminan este aspecto de su teoría. Segundo, la ideología no se relaciona necesariamente con la existencia de una clase oprimida cuya dominación es sustentada por un tipo de conocimiento distorsionado que oculta las contradicciones sociales.

En un comienzo, la crítica a estas premisas marxistas llevaron al pensamiento contemporáneo a dudar del valor del concepto mismo de ideología. Muchos postestructuralistas y postmodernistas buscaron deshacerse del concepto y señalaron sus debilidades que lo inhabilitaban para un análisis social satisfactorio. Como vimos en los capítulos III y IV, en último término la mayoría de ellos terminaron por re-introducir el concepto por la puerta de atrás. Otros, sin embargo, conscientes de las dificultades de deshacerse del concepto, pero aceptando las críticas al marxismo, comprendieron que en vez de terminar con la ideología era necesario re-entenderla de otra manera no tan sesgada como en el marxismo. Así, el lyotardiano Keane y finalmente los postmarxistas como Laclau, Mouffe y Zizek hasta el no-marxista Freeden, extienden el campo de la ideología a la construcción de significados, objetos y sujetos dentro del discurso, constituido en la categoría social básica. En un principio el discurso desplaza a la ideología o se hace co-extensiva con ella. La ideología se hace ubicua y pierde un poco su sentido.

Pero pronto se encuentra una manera de resucitar el concepto de manera más precisa, bajo las nuevas premisas, y ahora ya no se trata de cualquier discurso, sino que del discurso que pretende “suturar” o “cerrar” la permanente formación de significados, objetos y sujetos. Más aún, en el caso de Freeden, la esencia misma de toda ideología es la descontestación o despolemización de sus conceptos constitutivos. Con esto ya no todo discurso es ideológico, sino solo el que sesgada-

mente pretende tener la verdad (en un mundo donde no existe la verdad). De este modo no solo la ideología delimita su campo de acción, sino que además recupera el sentido negativo y crítico que había tenido en el marxismo original, solo que su negatividad no se debe ahora al ocultamiento de contradicciones y formas de dominación, se debe más bien a su pretensión de verdad estable. De aquí que la epistemología transita desde ser la base de sustentación de la crítica ideológica a ser la ideología misma criticada. La paradoja del pensamiento contemporáneo es que en su afán de deshacerse de la epistemología termina asilándose en una nueva meta-epistemología anti-epistemológica, lo que permite entender la sobrevivencia pertinaz del concepto crítico de ideología hasta el día de hoy.

[1] Aletta J. Norval, "The Things we do with Words - Contemporary Approaches to the Analysis of Ideology", *British Journal of Political Science*, Vol. 30, Nº 2, (2000), p. 315.

[2] Traducción de la expresión "*interpretation by proxy"* que he tomado prestada de H. Meiksins Wood, *The Retreat from Class, A New "True" Socialism* (London: Verso, 1986), p. 55n.

[3] Véase N. Geras, "Post-Marxism?", *New Left Review* Nº 163 May/June (1987), p. 48; Nicos Mouzelis, "Marxism or Post-Marxism?", *New Left Review* Nº 167, (1988), pp. 107-108; y S. Best y D. Kellner, *Postmodern Theory, Critical Interrogations* (London: Macmillan, 1991), p. 201.

[4] E. Laclau y C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (London: Verso, 1985), p. 177.

[5] Ibid., p. 138.

[6] Ibid., p. 144-145.

[7] Ibid., p. 85.

[8] Ibid., p. 107.

[9] Ibid., p. 109.

[10] N. Geras, "Post-Marxism?", p. 66.

[11] A. Callinicos, *Against Postmodernism, A Marxist Critique* (Cambridge: Polity Press, 1989), p. 76.

[12] E. Laclau y C. Mouffe, "Post-Marxism Without Apologies", *New Left Review* Nº 167 (Nov-Dec 1987), p. 82.

[13] Ibid., p. 85.

[14] K. Marx y F. Engels, *The German Ideology* (London: Lawrence & Wishart, 1970), p. 47.

[15] E. Laclau y C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, 136.

[16] Ibid., p. 151.

[17] S. Best y D. Kellner, *Postmodern Theory, Critical Interrogations* (London: Macmillan, 1991), pp. 192-193.

[18] E. Laclau, "'Socialism', the 'People', 'Democracy': the Transformation of Hegemonic Logic", *Social Text* , Nº 7 (1983), p. 116.

[19] S. Best y D. Kellner, *Postmodern Theory, Critical Interrogations*, p. 197.

[20] E. Laclau, "The Death and Resurrection of the Theory of Ideology", *Journal of Political Ideologies,* Vol 1, Nº 3 (1996), p. 218.

[21] Ibid., pp. 202-203.

[22] Ibid., p. 203.

[23] Véase el capítulo 4 de este libro. J. Keane, *Democracy and Civil Society* (London: Verso, 1988), pp. 234-235.

[24] E. Laclau, "The Death and Resurrection of the Theory of Ideology", p. 205.

[25] E. Meiksins Wood, *The Retreat from Class, A New "True" Socialism*, p. 62.

[26] P. Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism* (London: Verso, 1983), p. 48.

[27] E. Laclau y C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 176.

[28] Ibid., pp. 154-155.

[29] Ibid., p. 178.

[30] A. Elliott, *Social Theory and Psychoanalysis in Transition* (Oxford: Blackwell, 1992), p. 196.

[31] T. Eagleton, *Ideology* (London: Verso, 1991), p. 215.

[32] S. Zizek, *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso, 1989), p. 87.

[33] Ibid., p. 98.

[34] Ibid., p. 43.

[35] Ibid., p. 45.

[36] Ibid., p. 173.

[37] Ibid., pp. 125-126.

[38] Ibid., p. 171.

[39] J. Torfing, *New Theories of Discourse, Laclau, Mouffe and Zizek* (Oxford: Blackwell, 1999), p. 117.

[40] S. Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, p. 172.

[41] Ibid., pp. 46-47.

[42] Ibid., p. 56.

[43] Ibid., pp. 58-61.

[44] Ibid., p. 81.

[45] Ibid., p. 82.

[46] Ibid.

[47] Ibid., p. 139.

[48] S. Zizek, "Da Capo senza Fine" en J. Butler, E. Laclau y S. Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality, Contemporary Dialogues on the Left* (London: Verso, 2000), p. 223.

[49] E. Laclau, "Constructing Universality" en J. Butler, E. Laclau y S. Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality*, p. 292.

[50] Véase A. Giddens, *The Constitution of Society* (Cambridge: Polity Press, 1984), p. XX.

[51] Ibid., p. 2.

[52] A. Giddens, *Central Problems in Social Theory* (London: Macmillan, 1979), p. 186.

[53] Ibid., p. 187.

[54] Ibid., p. 188.

[55] Ibid., p. 190.

[56] Ibid., p. 191.

[57] Ibid., pp. 191-192.

[58] Ibid., pp. 193-195.

[59] J. B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology* (Cambridge: Polity Press, 1984), p. 130.

[60] Ibid., pp. 130-131.

[61] J. B. Thompson, *Ideology and Modern Culture* (Cambridge: Polity Press, 1990), p. 60.

[62] Véase el capítulo II de este libro.

[63] J. B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, pp. 133-139.

[64] M. Freeden, *Ideologies and Political Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1996), p. 1.

[65] M. Freeden, "What is special about ideologies?", *Journal of Political Ideologies,* Vol. 6, Nº 1, (2001), p. 6.

[66] M. Freeden, *Ideologies and Political Theory*, p. 3.

[67] Ibid., p. 59.

[68] Ibid., p. 4.

[69] Ibid., p. 62.

[70] Ibid., p. 66.

[71] Ibid., p. 75.

[72] Ibid., pp. 76-77.

[73] M Freeden, "Political Ideology at Century's End" *Journal of Political Ideologies,* Vol. 5, Nº 1, (2000), pp. 12-13.

[74] M. Freeden, *Ideologies and Political Theory*, p. 92.

[75] Ibid., pp. 93-94.

Bibliografía

ADLAM, D. y A. SALFIELD. "A matter of language", *Ideology and Consciousness*, Nº 3, spring 1978.

ANDERSON, P. *In the Tracks of Historical Materialism.* London: Verso, 1983.

BARTHES, ROLAND. *Elements of Semiology*. London: Cape, 1967.

————. *Système de la mode*. Paris: Editions du Seuil, 1967.

————. *Mythologies*. London: Cape, 1972.

————. *S/Z*. London: Cape, 1974.

BAUDRILLARD, J. *Oublier Foucault*. Paris: Éditions Galilée, 1977.

————. *Cool Memories*. Paris: Éditions Galilée, 1987.

————. *The System of Objects*, en M. Poster (ed.), *Jean Baudrillard: Selected Writings*. Cambridge: Polity Press, 1988.

————. *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, *Selected Writings.* 1988.

————. *The Mirror of Production*, en *Selected Writings* 1988.

————. *Symbolic Exchange and Death*, en *Selected Writings*. 1988.

BAUDRY, J. L. "Ecriture, fiction, ideologie", *Tel Quel*, Nº 31, 1967.

BELL, DANIEL. *The End of Ideology*,. New York: Free Press, 1965.

BEST, STEVEN Y DOUGLAS KELLNER, *Postmodern Theory, Critical Interrogations*. London: Macmillan, 1991.

BENTON, T. *The Rise and Fall of Structural Marxism, Althusser and his Influence*. London: Macmillan, 1984.

BOURDIEU, PIERRE. *Esquisse d'une theorie de la pratique*. Geneva: Droz, 1972.

BOYNE, R. Y A. RATTANSI, "The Theory and Politics of Postmodernism: By Way of an Introduction", en R. Boyne and A. Rattansi. (eds.) *Postmodernism and Society*. London: Macmillan, 1990.

BURRIDGE, K. O. “Levi-Strauss and myth”, en E. Leach, *The Structural Study of Myth and Totemism.* London: Tavirtock, 1973.

CALLINICOS, ALEX. *Against Postmodernism, A Marxist Critique.* Cambridge: Polity Press, 1989.

————. *Social Theory, a Historical Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2000.

COWARD R. Y J. ELLIS, *Language and Materialism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

COUSINS, M. Y A. HUSSAIN. *Michel Foucault*. London: Macmillan, 1984.

CULLER, JONATHAN. *Structuralist Poetics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1975.

CUTLER, A. *et al*. *Marx's Capital and Capitalism Today*, vol.1. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

DERRIDA, JACQUES. *De la Grammatologie.* Paris: Les Editions de Minuit, 1967.

————. “Signature Event Context” en P. Kamuf (ed.), *A Derrida Reader, Between de Blinds*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1991., pp. 82-111. Originalmente publicado como “Signature Evénement Contexte” en *Marges de la Philosophie.* Paris: Les Editions de Minuit, 1972.

————. *Speech and Phenomena, and other essays.* Evanstone: Northwestern University Press, 1973.

————. *Of Grammatology,* en P. Kamuf (ed.), *A Derrida Reader, Between de Blinds*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1991. Originalmente publicado como *De la Grammatologie.* Paris: Les Editions de Minuit, 1967.

DOUGLAS, M. “The meaning of myth, with special reference to ‘La geste d'Asdiwal'”, en E. Leach (ed.), *The Structural Study of Myth and Totemism*. London: Tavirtock, 1973.

EAGLETON, TERRY. *Ideology*. London: Verso, 1991.

ECO, HUMBERTO. *La struttura assente*. Milan: Bompiani, 1968.

ELLIOTT, G. “The Odyssey of Paul Hirst”, *New Left Review*, Nº 159. 1986.

————. *Social Theory and Psychoanalysis in Transition*. Oxford: Blackwell, 1992.

FOUCAULT, M. “Questions on Geography”, en C. Gordon (Ed.), *Michel Foucault, Power/Knowledge*. Brighton: Harvester, 1980.

————. “The History of Sexuality. Interview”, en C. Gordon (ed.), *Michel Foucault, Power/Knowledge*. Brighton: Harvester, 1980.

————. *The Archeology of Knowledge.* London: Tavistock, 1977.

————. “Truth and Power”, en C. Gordon (ed.), *Michel Foucault, Power/Knowledge*. Brighton: Harvester Press, 1980.

————. *Language, Counter-Memory, Practice*. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

————. “Lecture 14 January 1976”, en C. Gordon (ed.), *Michel Foucault Power/Knowledge.* Brighton: Harvester, 1980.

————. *The History of Sexuality.* Harmondsworth: Penguin, 1984., Vol. 1.

————. “Prison Talk”, en C. Gordon (ed.), *Michel Foucault, Power/Knowledge*. Brighton: Harvester, 1980.

————. “Body/Power”, en C. Gordon,. Ed., *Michel Foucault, Power/Knowledge*. Brighton: Harvester, 1980.

————. “Théories et institutions pénales”, *Annuaire du College de France*, *1971-1972*. Paris, 1971. Citado en A. Sheridan, *Michel Foucault, the Will to Truth*. London: Tavistock Publications, 1980.

————. *Discipline and Punish.* Harmondsworth: Penguin, 1977.

————. “Lecture 7 January 1976”, en C. Gordon (ed.), *Michel Foucault Power/Knowledge*. Brighton: Harvester, 1980.

————. *The Archeology of Knowledge*.

FREEDEN, M. *Ideologies and Political Theory.* Oxford: Clarendon Press, 1996.

GADAMER, H.G. "Replik", en J. Habermas et al. (eds.)*Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

GERAS, N. "Post-Marxism?", *New Left Review* Nº 163 May/June. 1987.

GIDDENS, A. *Studies in Social and Political Theory*. London: Hutchinson, 1977.

————· *The Constitution of Society.* Cambridge: Polity Press, 1984.

————. *Central Problems in Social Theory.* London: Macmillan, 1979.

————· "Reason without Revolution? Habermas's *Theorie des Kommunikativen Handelns*", en R. J. Bernstein (ed.) *Habermas and Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1985.

GIEGEL, H.J. "Reflexion und Emanzipation", en J. Habermas et al. (eds.) *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

GORDON, C., MICHEL FOUCAULT. *Power/Knowledge*. Brighton: Harvester, 1980.

GLUCKSMANN, M. *Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought*. London: Routledge & Kegan Paul, 1974.

GODELIER, M. *Horizon, Trajets Marxistes en Anthropologie*. Paris: Maspero, 1977.

GREIMAS, A. J. *Sémantique structurale*. Paris: Larousse, 1966.

————. *Du Sens*. Paris: Editions du Seuil, 1970.

HABERMAS, JÜRGEN. "Historical Consciousness and Post-Traditional Identity: The Federal Republic's Orientation to the West", en J. Habermas, *The New Conservatism.* Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1989.

————. "The Limits of Neo-Historicism". Entrevista con J. M. Ferry en J. Habermas, *Autonomy and Solidarity*. London: Verso, 1992.

———. "The Second Life Fiction of the Federal Republic: We have become 'Normal' Again", *New Left Review* Nº. 197, Jan/Feb, 1993.

———. *Theory and Practice*. London: Heinemann, 1974.

———. *The Theory of Communicative Action Vol.2* Cambridge: Polity Press, 1989.

———. *Toward a Rational Society*. London: Heinemann, 1971.

———. "Remarks on the Discussion", *Theory, Culture and Society*, Vol. 7, Nº 4. 1990.

———. *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1. London: Heinemann, 1984.

———. *Communication and the Evolution of Society*. London: Heinemann, 1979.

———. *Legitimation Crisis.* London: Heinemann, 1976.

———. "Towards a Theory of Communicative Competence", *Inquiry*, Vol. 13, Nº 4. 1970.

———. "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", en J. Habermas and N. Luhmann, *Theorie der Gessellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

———. "On Systematically Distorted Communication", *Inquiry*, Vol. 13, Nº 3. 1970.

———. *The Philosophical Discourse of Modernity*,. Cambridge Mass.: MIT Press, 1987.

———. "Questions and Counterquestions", en R.J. Berstein (ed.) *Habermas and Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1985.

———. "The Entwinement of Myth and Elightenment: Re-reading *Dialectic of Enlightenment*", *New German Critique,* Nº 26, 1982.

HABERMAS, J. et al. *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

———. *The Philosophical Discourse of Modernity.* Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.

HARVEY, D. *The Condition of Postmodernity.* Oxford: Blackwell, 1990.

HELD, D. *Introduction to Critical Theory*. London: Hutchinson, 1980.

HINDESS, B. "The Concept of Class in Marxist Theory and Marxist Politics", en J. Bloomfield (ed.), *Class, Hegemony and Party*. London: Lawrence & Wishart, 1977.

HINDESS, B. y P. HIRST. *Mode of Production and Social Formation: An Auto-Critique of "Pre-Capitalist Modes of Production"*. London: Macmillan, 1977.

HIRST, P. *On Law and Ideology*. London: Macmillan, 1979.

KANT, I. *The Critique of Judgment*. Oxford: Clarendon Press, 1952.

KEANE, J. *Democracy and Civil Society*. London: Verso, 1988.

KELLNER, D. "Postmodernism as Social Theory: Some Challenges and Problems", *Theory, Culture and Society* , Vol. 5, Nº 2-3. 1988.

————. *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*. Cambridge: Polity Press, 1988.

KOSIK, K. *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo, 1967.

KRISTEVA, JULIA. "L'engendrement de la formule", *Tel Quel*, Nº 37, 1969.

————. *Le Texte du Roman*. The Hague: Mouton, 1970.

————. *La Revolution du langage poetique*. Paris: Seuil, 1974.

KUNNEMAN, H. "Some Critical Remarks on Habermas's Analysis of Science and Technology". *Theory, Culture and Society*, Vol. 7, Nº 4. 1990.

KRITZMAN, L. D. (ed.), *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture.* New York: Routledge, 1988.

LACLAU, E. "'Socialism', the 'People', 'Democracy': the Transformation of Hegemonic Logic", *Social Text* Nº 7, 1983.

————. "Constructing Universality", en J. Butler, E. Laclau y S. Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality.* Contemporany Dialogues on the Left. London: Verso, 2000.

————. "The Death and Resurrection of the Theory of Ideology", *Journal of Political Ideologies,* Vol. 1, Nº 3. 1996.

LACLAU, E. y C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy.* London: Verso, 1985.

————. "Post-Marxism Without Apologies", *New Left Review* Nº 167, Nov-Dec 1987.

LARRAÍN, JORGE. *El concepto de Ideología*. Vol. 2, *El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser.* Santiago: LOM, 2008.

LEFEBVRE, HENRI. *Au-dela du structuralisme*. Paris: Anthropos, 1971.

LEVI-STRAUSS, CLAUDE. *Structural Anthropology*. Harmondsworth: Penguin, 1972.

————. *Totemism*. Harmondsworth: Penguin, 1973.

————. *The Savage Mind*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1974.

————. "Reponses a quelques questions", *Esprit*, Vol. 2, Nº 322, Noviembre 1963.

————. "The story of Asdiwal", en E. Leach (ed.), *The Structural Study of Myth and Totemism*. London: Tavistock, 1973.

————. *The Raw and the Cooked*. New York: Harper & Row, 1975.

LUKÁCS, GEORGE. *History and Class Consciousness*. London: Merlin Press, 1971.

LYOTARD, J. F. *La Fenomenología*. Buenos Aires: EUDEBA, 1973.

————. *¿Por qué filosofar?*. Barcelona: Paidós, 1989.

————. *Les Dispositifs Pulsionnels.* Paris: Christian Bourgeois, 1980.

————. *Économie Libidinale*. Paris: Les Editions de Minuit, 1974.

LYOTARD, J. F. y J. L. THÉBAUD *Just Gaming*. Manchester: Manchester University Press, 1985.

————. *Late Capitalism*. London: New Left Books, 1975.

————. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: Polity Press, 1984.

MANDEL, E. *Late Capitalism*. London: New Left Books, 1975.

MARX, KARL. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, en K. Marx y F. Engels, *Selected Works* in one volume. London: Lawrence & Wishart, 1970.

————. *Capital* London: Lawrence & Wishart, 1974. vol. 1.

————. “Fétichisme, religion et théorie générale de l’idéologie chez Marx”, *Annali*. Roma: Feltrinelli, 1970.

————. “Theses on Feuerbach”, en K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*. London: Lawrence & Wishart, 1930.

————. *Theories of Surplus Value*. Vol. I London: Lawrence & Wishart, 1969.

————. *Grundrisse*. Harmondsworth: Penguin, 1973.

MARX, K. y F. ENGELS, *The German Ideology*, Part 1. London: Lawrence & Wishart, 1970.

MCCARTHY, T. “A Theory of Communicative Competence”, en P. Connerton (ed.). *Critical Sociology*, Harmondsworth: Penguin, 1976.

MEIKSINS WOOD, H. *The Retreat from Class, A New “True” Socialism*. London: Verso, 1986.

MOUZELIS, NICOS. “Marxism or Post-Marxism?”, *New Left Review* Nº 167, 1988.

NORVAL, ALETTA J. “The Things we do with Words - Contemporary Approaches to the Analysis of Ideology”, *British Journal of Political Science*, Vol. 30, Nº 2, 2000.

POSTER, M. *Foucault, Marxism and History.* Cambridge: Polity Press, 1984.

RIBEIRO L. F. *et al. Sobre la justicia en Chile*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1973.

RICOEUR, PAUL. “Structure et hermeneutique”, *Esprit*, Nº 322, vol. 2, Novembre 1963.

————. *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

————. *Lectures on Ideology and Utopia*. New York: Columbia University Press, 1986.

RORTY, RICHARD. *Consecuencias del Pragmatismo.* Madrid: Tecnos, Press, 1996.

————. "Habermas and Lyotard on Postmodernity" en R. J. Berstein (ed.), *Habermas and Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1985.

ROSENAU, P. M. *Post-Modernism and the Social Sciences, Insights, Inroads, and Intrusions*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992.

ROSSI, I. "Intellectual antecedents of Levi-Strauss's notion of unconscious", en I. Rossi (ed.), *The Unconscious in Culture*. New York: Dutton, l974.

SAUSSURE, FERDINAND DE. *Cours de Linguistique Génerale.* Paris: Payot: 1949.

SCHAFF, A. *Structuralisme et Marxisme*. Paris: Anthropos, 1974.

SICHÈRE, B. "Le faux materialisme 'tel quel', contre les interpreteurs", en *Marxisme-Leninisme et psychanalyse*. Paris: Maspero, 1975.

SOLLERS, P. "De quelques contradictions", *Tel Quel*, Nº 38, 1969.

Tel Quel Nº 47, 1971, p. 97.

THOMPSON, J. B. *Ideology and Modern Culture.* Cambridge: Polity Press, 1990.

————. *Studies in the Theory of Ideology*. Cambridge: Polity Press, 1984.

————. *Ideology and Modern Culture*. Cambridge: Polity Press, 1990.

TORFING, J. *New Theories of Discourse, Laclau, Mouffe and Zizek.* Oxford: Blackwell, 1999.

————. "What is special about ideologies?", *Journal of Political Ideologies,* Vol. 6, Nº 1, 2001.

————. "Political Ideology at Century's End", *Journal of Political Ideologies,* Vol. 5, Nº 1,. 2000.

VAN REIJEN, W. y D. VEERMAN, "An Interview with Jean-François Lyotard", *Theory, Culture and Society*, Vol. 5, Nº 2-3. 1988.

VERÓN, ELISEO. "Ideología y sociología: para una pragmática de las ciencias sociales", en R. Zúñiga (ed.), *Instinto, motivación, valores e ideología*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1971.

————. "Comunicación de masas y producción de ideologías: acerca de la constitución del discurso burgués en la prensa semanal", *Revista Latinoamericana de Sociología*, Nº 1, 1974.

VERÓN E. y S. FISHER. "Baranne est une creme". *Communications*, Nº 20, 1973,

WELLMER, A. "Intersubjectivity and Reason", en L.H. Hertzberg and J. Pietarinen (eds.) *Perspectives on Human Conduct*. Leiden: E.T. Brill, 1988.

WINCH, P. "Understanding a Primitive Society", en B. R. Wilson (ed.), *Rationality*. Oxford: Blackwell, 1970.

YALMAN, N. "The raw: the cooked: Nature: Culture - observations on Le cru et le cuit", en E. Leach (ed.), *The Structural Study of Myth and Totemism*. London: Tavistock, 1973.

ZIZEK, S. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989.

————. "Da Capo senza Fine", en J. Butler, E. Laclau y S. Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality, Contemporary Dialogues on the Left.* London: Verso, 2000.